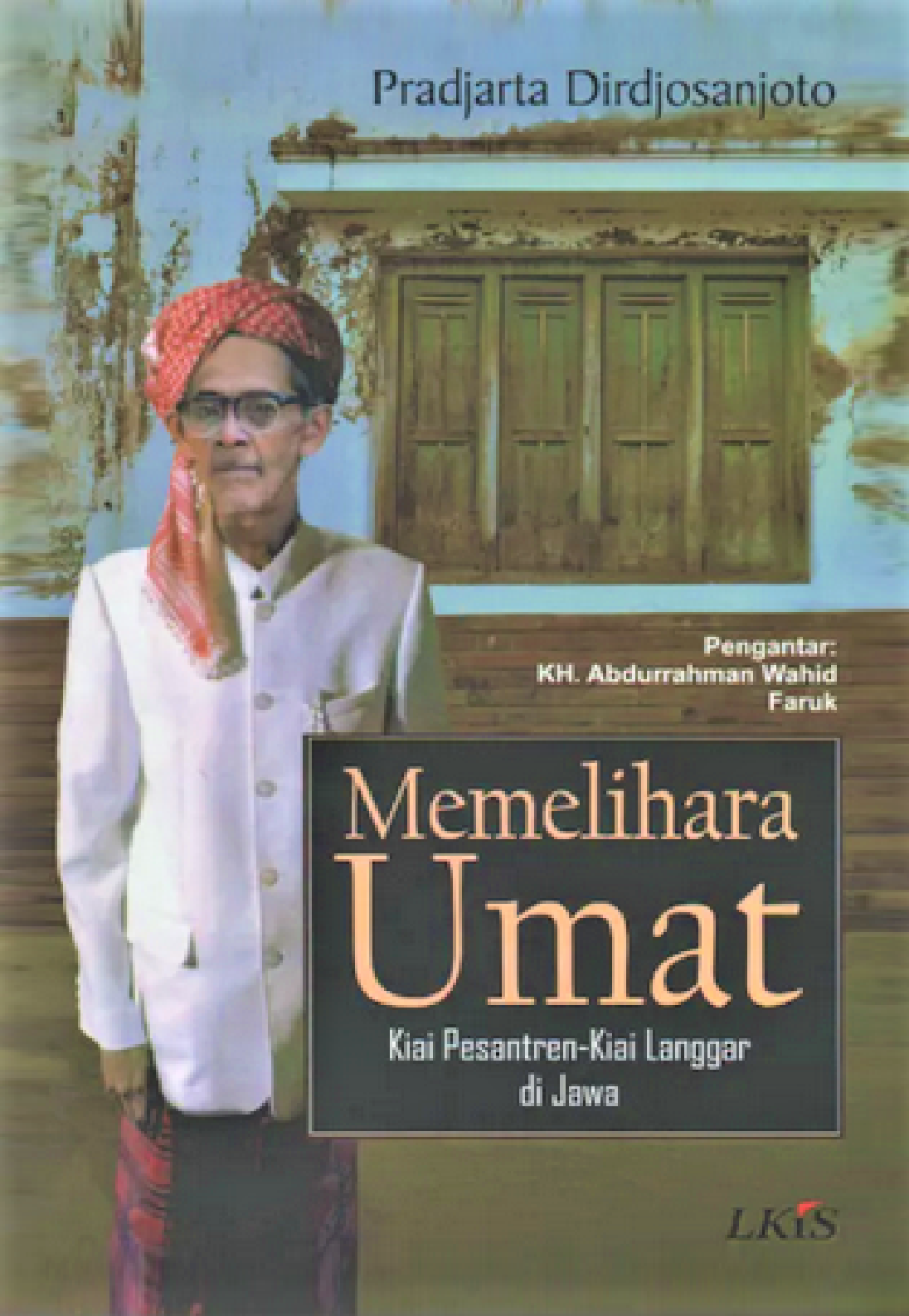

Pradjarta Dirdjosanjoto
Pengantar:
KH. Abdurrahman Wahid
Faruk
Memelihara
Umat
Kiai Pesantren-Kiai Langgar
di Jawa
LKiS

Yayasan
LKiS

The Institute for Social
Research, Democracy and
Social Justice

Memelihara Umat

Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa

Robithoh Ma'ahid Islamiyah

NAHDLATUL ULAMA

Pradjarta Dirdjosanjoto

Pengantar:
KH. Abdurrahman Wahid
Faruk

Memelihara Umat

Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa

LKiS

Memelihara Umat
Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa

Pradjarta Dirdjosanjoto
©1999 *LKiS,* Pradjarta Dirdjosanjoto

xxxiv + 308 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Umat 2. Kiai pesantren
3. Kiai langgar
ISBN: 979-8966-15-5

Pengantar: KH. Abdurrahman Wahid & Faruk
Penyunting: Hairus Salim, HS
Penyelaras Akhir: Ahmala Arifin
Rancang Sampul: Haitami el Jaid
Penata Isi: Santo

Penerbit & Distribusi:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 3794 30
http.://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Cetakan I: 1999
Cetakan II: 2013

Percetakan:
PT. *LKiS* Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
e-mail: lkis.printing@yahoo.com

Pengantar Redaksi

Sebagai sumbu utama dari dinamika sosial, budaya dan keagamaan masyarakat Islam tradisional, pesantren telah membentuk suatu *subkultur*, yang secara sosiologis-antropologis bisa kita katakan sebagai *masyarakat pesantren*. Artinya apa yang disebut pesantren di situ bukan semata wujud fisik tempat belajar agama, dengan perangkat bangunan, kitab kuning, santri dan kiainya. Tetapi juga masyarakat dalam pengertian luas yang tinggal di sekelilingnya dan membentuk pola kehidupan budaya, sosial dan keagamaan, yang pola-polanya kurang lebih sama dengan yang ber(di)kembang(kan) di atau berorientasi pesantren. Kebudayaan masyarakat tersebut tak bisa dibantah memang dipengaruhi oleh dan diderivasi dari pesantren. Dalam arti ini, masyarakat sekitar tersebut adalah juga "bagian dalam" dari masyarakat pesantren.

Dalam kepustakaan pesantren selama ini, perhatian lebih diarahkan pada hubungan "masyarakat luar" atau dalam kategori lama disebut sebagai "kebudayaan abangan" dengan pesantren. Segala budaya yang berjenis non-pesantren bisa dianggap sebagai abangan. Kendati dalam prakteknya tidak sehitam-putih demikian. Hubungan ini memunculkan dinamika tersendiri dalam kehidupan desa; konflik, ketegangan, kompromi, dan pertukaran budaya. Kiai, seperti terlihat dalam banyak studi, memegang peran utama dalam proses tersebut.

Clifford Geertz misalnya, seperti tampak dari judul tulisannya *The Javanese Kiyayi: the Changing Roles of a Cultural Broker"*, menyebut kiai sebagai penghubung budaya antara pesantren dan "dunia luar." Kiai menyaring mana unsur budaya yang boleh masuk dan mana yang tidak. Tetapi, perkembangan teknologi komunikasi dan informasi, yang membuat massifnya alur informasi, membuat kiai tak mungkin lagi untuk menyaringnya. Kiai menjadi kehilangan perannya tersebut, dan kemudian sekedar menjalankan posisi yang sekunder dan tidak kreatif. Kiai akan mengalami kesenjangan budaya dalam masyarakat sekitarnya.

Studi Hiroko Horikoshi agak bersimpangan dengan tesis Geertz. Dalam kajiannya terhadap sosok seorang kiai (*ajengan*) di Jawa Barat, ia menunjukkan bahwa kiai bisa berperanan kreatif dalam perubahan sosial. Kiai tidaklah berkeinginan meredam akibat perubahan yang terjadi, tetapi justru mempelopori perubahan sosial dengan caranya sendiri. Ia bukan melakukan penyaringan informasi, tapi menawarkan agenda perubahan nyata yang sesuai dengan kebutuhan masyarakatnya. Ia sepenuhnya berperan dalam proses perubahan sosial, justru karena ia mafhum bahwa perubahan tersebut merupakan *sunnatullah* yang tak terelakkan lagi. Persoalan baginya adalah bagaimana kebutuhan akan perubahan ini dapat dipenuhi tanpa merusak jalinan sosial yang telah ada, melainkan justru memanfaatkan jalinan-jalinan sosial tersebut sebagai prosedur dan mekanisme perubahan sosial yang diidealkan.

Jelas dari paparan kedua studi ini "dunia luar" yang dimaksud oleh kedua pengamat ini sungguh-sungguh dunia luar lahir batin masyarakat pesantren. Sementara yang tetap menjadi pertanyaan adalah bagaimana pola hubungan antara pesantren dan masyarakat sekitar yang masih merupakan "bagian dalam" dari tradisinya.

Melengkapi studi-studi terdahulu mengenai pesantren, buku ini ingin mengeksplisitkan masalah tersebut dengan suatu deskripsi yang lengkap mengenai pola hubungan ketiganya: kiai/pesantren, masyarakat sekitar yang santri dan masyarakat sekitar yang abangan, bahkan antarkiai/pesantren sendiri. Tesisnya bergerak antara Geertz dan Horikoshi di atas, yakni tak menolak kiai sebagai 'makelar budaya' (Geertz) maupun juga sebagai 'entrepreuner sejati' (Horikoshi). Terlihat dengan begitu spektrum luas dinamika kehidupan desa secara umum dan pesantren secara khusus, dalam tarik menarik budaya dan politik tingkat desa. Pada keseluruhannya, kiai terus berjuang antara gempuran perubahan dan upaya mempertahankan identitas lokal.

Ditonjolkan di sini peran *kiai langgar*, yang dalam banyak studi mengenai kehidupan pesantren sebelumnya, tidak terlalu kelihatan. Kendati tunduk pada *kiai pesantren*, kiai langgarlah pada kenyataannya yang memiliki hubungan langsung dengan umat. Kiai langgar bisa menjadi perantara hubungan kiai pesantren dan umat. Selain itu dikemukakan pula, institusi-institusi budaya seperti haul (*khol*), sebagai perjumpaan budaya antara kiai/pesantren, masyarakat luar yang santri, masyarakat luar yang 'abangan', para alumni pondok dan seterusnya.

Subjek kawasan telaah dalam buku ini adalah Kewedanan Tayu, Kabupaten Pati. Seperti daerah pantai lainnya, Tayu merupakan kantong masyarakat Islam tradisional. Di salah satu bagian daerahnya, dikenal ada 'desa pesantren' (Kajen). Tayu, secara historis adalah kawasan desa di Jawa yang termasuk paling awal diterpa gelombang perubahan yang menggoncang tatanan tradisionalnya. Sejak tahun 1850 di daerah ini telah dikembangkan budidaya tebu untuk memasok pasar internasional dan kemudian budidaya kapas. Tak heran Tayu menjadi daerah yang memikat untuk telaah mengenai perubahan. Tahun 1930, sosiolog kenamaan zaman kolonial, D. H. Burger, mengangkat Tayu sebagai subjek

telaah mengenai perubahan desa. Tahun 1970-an, sosiolog-antropolog Belanda lainnya, Frans Husken, kembali mengangkat Tayu sebagai subjek bahasan ilmiahnya.

Buku ini, semula merupakan disertasi di Department of Cultural Anthropology/Sociology of Development, Vrije Universiteit, Amsterdam, di bawah bimbingan Prof. Dr. J. W. Schoorl, Prof. C. van Dijk dan Dr. Ph. Quarles van Ufford, serta perkawanan ilmiah yang intensif dengan ahli Indonesia seperti Prof. Dr. F. Husken dan G. Schulte Nordholt. Semula edisi Indonesianya yang terbatas sudah terbit dengan judul *"Memelihara Umat: Kyai di Antara Usaha Pembangunan dan Mempertahankan Identitas Lokal di Daerah Muria"*, (VU University Press, Amsterdam, 1994). Penulis ini, Pradjarta Dirdjosanjoto, yang kini menjadi pengajar tetap di Universitas Semarang, sebenarnya seorang alumni Fakultas Hukum, yang belakangan meminati antropologi, dan banyak terlibat dalam penelitian sosial, di bekas almamaternya, Universitas Kristen Satwa Wacana, Salatiga. Sekarang ia mengajar di Universitas Semarang. Kami hadirkan buku ini untuk melengkapi pustaka "sosiologi/antropologi pesantren", yang belakangan ini kian dirasakan signifikansinya dalam proses maju bersama sebagai bangsa. Semoga juga, buku ini bisa menjadi contoh pemahaman antarbudaya yang baik.

Sebagai penutup, kami ucapkan terima kasih kepada Bapak Pradjarta, yang mempercayakan penerbitan buku ini kepada kami. Demikian pula atas kesetiaannya menunggu dan mendiskusikan, dari teknis hingga isi buku ini. Kepada pembaca yang budiman, kami persembahkan edisi revisi buku ini. Selamat membaca.

Demikian.

Yogyakarta, Desember 1998

Prakata

Sekiranya Sri, Agung dan Damar tidak merelakan saya untuk selama 4 tahun berada di Negeri Belanda, pasti disertasi ini belum akan terwujud. Saya menyadari sepenuhnya besarnya pengorbanan mereka untuk buku ini. Selama saya di Negeri Belanda, Sri telah mengambil alih seluruh tugas dan beban saya baik sebagai kepala keluarga maupun sebagai ayah bagi kedua anak saya. Bagi Agung dan Damar, ketiadaan saya di tengah mereka telah menghilangkan hak mereka untuk memperoleh asuhan ayahnya. Tak ada cara lain yang lebih baik bagi saya untuk menyatakan penghargaan atas pengorbanan itu kecuali memperuntukkan buku ini bagi mereka.

Selesainya buku ini juga berarti banyak bagi kenangan saya kepada almarhum ayah Sahid Dirjosanyoto, yang hingga akhir hayatnya, bersama Ibu, selalu mendorong diri saya menyelesaikan studi ini.

Dengan selesainya buku ini, saya merasa banyak berhutang budi kepada prof.dr J.W. Schoorl dan Prof. C. van Dijk yang telah bertindak sebagai pembimbing promosi saya. Khususnya kepada Prof. Schoorl saya juga ingin menyatakan rasa bangga bahwa akhirnya masih dapat menjadi 'santri penutup' bagi kepromotoran beliau. Pada masa-masa yang sulit, dorongan dan nasehat yang bijak selalu memberi semangat dan optimisme baru yang sangat saya butuhkan.

Saya ingin menyatakan terima kasih kepada Dr. Philip Quarles van Ufford, yang dalam panitia ini bertindak sebagi copromotor. Saya telah mengenal dia lebih dari 20 tahun yang lalu, saat saya masih menjadi mahasiswa Fakultas Hukum di Salatiga. Sesungguhnya adalah dia, dalam kedudukannya sebagai tenaga ahli pada Lembaga Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial (LPIS), bersama dengan Dr. Nico L. Kana, yang kala itu menjadi direktur pertama, merupakan orang-orang yang memperkenalkan saya kepada ilmu antropologi. Adalah Philip yang merintis jalan hingga saya dapat pergi ke Belanda untuk mempersiapkan disertasi ini. Baik pada saat saya mempersiapkan rencana penelitian maupun saat saya menulis hasilnya, Philip telah bertindak sebagai 'sparing partner' yang sesungguhnya. Benturan yang keras sering kali tidak terhindarkan lagi. Namun, persahabatan yang telah lama terjalin, kedewasaan dan rasa saling menghargai, menjadikan benturan-benturan itu menjadi sarana yang produktif bagi selesainya buku ini.

Untuk disertasi ini Prof.Dr F. Hüsken telah bertindak sebagai referent. Kedermawanan Frans dalam memberikan bahan-bahan, informasi dan usul-usul yang konstruktif telah diakui banyak kalangan. Walaupun demikian, saya ingin mencatatnya di sini sebagai sumbangan yang tidak kecil bagi selesainya studi ini. Sebagai 'tetangga' di Tayu, saya sangat berharap kerjasama akan terus berlanjut di masa depan.

Sewaktu Philip harus meninggalkan Indonesia, kedudukannya sebagai tenaga ahli LPIS digantikan oleh Dr Nico. G. Schulte Nordholt. Bersama Pak Nico hitam (Kana), Nico putih ini, telah membentuk minat saya terhadap penelitian dan pengamatan terhadap masalah-masalah pedesaan. Saya tak akan pernah melupakan jasanya itu.

Sebagian besar data yang dipakai dalam disertasi ini diperoleh dari penelitian lapangan. Untuk itu, saya ingin mencatat

keikutsertaan Drs Baehaqi dan Pak Joko, Titik, Tutik (alm) dan Ali dalam penelitian di Tayu sebagai sumbangan yang sangat berharga. Mereka telah menjadi perbanyakan dari mata, telinga, dan tangan saya dalam menangkap realita kehidupan politik dan peran kiai yang sangat kompleks itu. Tentu saja saya merasa sangat berhutang budi kepada para ulama dan umaro' serta penduduk Tayu. Tanpa informasi dari mereka hampir tidak mungkin saya menghasilkan buku ini. Selama pengumpulan data berlangsung, saya telah banyak mengganggu mereka dengan serentetan pertanyaan yang kadang-kadang tidak hanya menyita waktu, tetapi juga merepotkan. Untuk itu, kepada mereka, saya ingin menyampaikan rasa terima kasih yang ikhlas dan permohonan maaf yang tulus. Khusus untuk Mas Hajir dan Pak Gik, saya menyampaikan penghargaan yang tinggi atas semua bantuan informasi yang saya terima, baik saat saya masih berada di Tayu, maupun sesudahnya.

Selain data dari lapangan, saya juga memanfaatkan buku-buku dan bahan lain yang tersimpan di perpustakaan KILTV, UB (Universiteits Bibliotheek) Leiden, ARA di Den Haag dan perpustakaan HKI. Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada semua instansi tersebut. Secara pribadi ucapan itu saya sampaikan kepada Margaretha Dirkzwager dan Anneke Werner.

Keinginan saya untuk menulis disertasi tidak akan terwujud kalau tidak ada pihak yang bersedia memberi dukungan dana. Dalam hal ini saya ingin berterima kasih kepada de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk, yang telah mendanai seluruh kegiatan studi dan ongkos hidup saya di Negeri Belanda. Secara khusus saya ingin menyebut jasa Drs Hans Boostma almarhum, yang sejak awal secara spontan mendukung rencana studi ini. Dalam banyak segi, kesempatan studi saya ini juga dapat dilihat sebagai realisasi dari 'staff development programme' yang pernah disusunnya bersama Pim Schoorl untuk Satya Wacana di akhir tahun 1960-an.

Dalam realisasi dukungan dari RvdZ NHK saya merasa berhutang budi kepada rekan-rekan di seksi Asia. Pelayanan dan pertolongan yang sangat banyak dari Pdt. J. Slob, Elsje, Arachne, Jootje dan Ibu Hoekema telah saya nikmati. Khususnya dari Jaspert saya memperoleh lebih dari sekedar pelayanan teknis. Pergaulan, persahabatan dan pergumulan bersama tentang berbagai problem kemanusiaan, agama dan politik, menjadikan keberadaan saya di Belanda sangat berarti bagi pergumulan pribadi saya. Hal yang sama juga saya peroleh dari Josien, Tono, Elga, Zacharia, Richard Siwu, Riete, Peter Paul, serta Wondo. Dengan yang terakhir ini, telah lama kami membagi rata semua beban, suka dan duka.

Pada tahap-tahap akhir dari penulisan desertasi ini, khusus dalam menghadapi kejaran batas waktu penyelesaian akhir, saya telah memperoleh pertolongan dari banyak rekan. Faruk, Ibu Widati, Irwan, dan Etty secara bergantian telah menolong membaca draft akhir disertasi ini, serta memberi usulan perbaikan bahasa di sana-sini. Beberapa teman IAIN menolong menyusun daftar peristilahan kata Arab, sedangkan Stanley menggambar peta. Martin Reurink telah menterjemahkan ringkasan desertasi ini ke dalam bahasa Belanda, sedangkan Klasien van Pelt menolong mengedit versi Inggrisnya. Untuk menyusun *lay-out* saya telah ditolong oleh Sjoukje Rienks. Kepada mereka semua saya mengucapkan banyak terima kasih. Khusus untuk Klasien, 'mijn echte paranimf': 'Bedankt voor jouw steun en ook voor de gezelligheid'.

Akhirnya kepada Pimpinan Satya Wacana, serta rekan-rekan di Fakultas Hukum saya ingin mengucapkan banyak terimakasih atas kesempatan yang diberikan kepada saya untuk menikmati studi lanjut di negeri Belanda ini. Ke almamater saya ini, saya akan kembali bekerja.

Oegstgeest, 6 Januari 1994

Kiai dan Kompleksitas Tipe-tipenya

Abdurrahman Wahid

Dunia kiai adalah dunia yang penuh kerumitan, apabila dilihat dari sudut pandangan yang berbeda-beda. Karenanya, sangat sulit untuk melakukan generalisasi atas kelompok ulama tradisional yang ada di masyarakat bangsa kita ini. Istilah kiai, bindere, nun, ajengan dan guru adalah sebutan yang semula diperuntukkan bagi para ulama tradisional di Pulau Jawa, walaupun sekarang kiai sudah digunakkan secara generik bagi semua ulama, baik tradisional maupun mordenis, di Pulau Jawa maupun di luar Jawa. Istilah ustadz, yang dulunya menjadi tanda mengenal ulama mordenis atau ulama kalangan masyarakat Arab di negeri kita, sekarang juga sudah masuk dalam lingkungan pondok-pondok pesantren. Memandang dunia keulamaan dari sudut pandangan terminologi yang digunakan seperti itu, itu saja sudah mengharuskan kita untuk melakukan pembagian para kiai berdasarkan macam-macam tolok ukur.

Dilihat dari fungsi mendidik yang dijalaninya, seorang kiai dapat saja disoroti dari posisinya dalam proses mendidik, seperti perbedaan antara kiai yang mendidik di pesantren atau madrasah di satu pihak dan kiai yang tidak memiliki lembaga pendidikan formal di pihak lain. Kiai model terakhir ini adalah kiai yang mengajar rakyat secara luas, baik melalui pengajian umum maupun forum-forum pendidikan non formal lainnya, dan ia

xiii

biasanya disebut muballigh atau "guru ngaji". Tentu taraf ilmiah maupun penguasaan disiplin ilmu yang dimilikinya jauh berbeda dari apa yang diharapkan dari seorang kiai yang semata-mata mengajar secara formal di pondok pesantren maupun di madrasah. Belum lagi kalau seorang kiai yang memiliki kualifikasi penuh, dengan spesialisasi tersendiri dalam disiplin ilmu keislaman yang dikuasainya, juga memiliki kemampuan sangat komunikatif untuk memberikan pengajian umum kepada masyarakat luas dengan bahasa yang menyejukkan pemahaman rakyat kebanyakan. Kiai seperti ini, misalnya almarhum kiai Bisri Musthofa dari Rembang, merupakan jenis langka yang sangat mengasyikkan untuk diamati. Kebanyakan kiai memiliki kemampuan untuk mengajar secara formal di pesantren atau madrasah saja, atau hanya menjadi mubaligh (termasuk mubaligh-mubaligh besar) yang tidak mengajar secara formal. Contoh dari model terakhir ini adalah almarhum Kiai Yasin Yusuf dari Blitar dan KH Zainuddin MZ.

Tanggapan para kiai dari model yang berbeda-beda itu dengan sendirinya menjadi tidak sama dari satu ke lain orang terhadap hal-hal yang mereka anggap penting untuk dipikirkan atau direfleksikan baik pada masyarakat luas dalam rangka menentukan pendapat umum (*public opinion*) ataupun hanya sekedar untuk menularkan pemahaman yang dianggap tepat bagi para santri di pondok pesantren ataupun para siswa di madrasah-madrasah. Kalau posisi yang dimiliki seorang kiai dalam konteks peran mendidik yang dimilikinya saja sudah membedakan jalan pikiran dan sikap seorang kiai dari kiai yang lain dalam suatu masalah, dapat dimengerti bahwa pembedaan lebih jauh tentu akan dapat diperoleh bila dilihat dari latar belakang dan taraf pendidikan yang dilalui para kiai itu sendiri. Karenanya apa yang dilakukan oleh Dr. Prajarta dengan buku ini tentunya memiliki arti penting bagi kita dalam memahami sikap dan perilaku para kiai.

Di samping sudut tilikan yang sifatnya empirik tentang pendapat, sikap dan perilaku para kiai di sebuah daerah yang unik di kabupaten Pati, seperti yang disajikan buku ini, kita dapat menelusur berbagai upaya untuk mendefenisikan hal-hal itu dari sudut tilikan lain-lainnya. Umpamanya saja kita dapat melihat peranan para kiai dari sudut fungsi budayanya, seperti dilakukan oleh Clifford Geertz dengan teorinya tentang kiai sebagai "makelar budaya" (*cultural brokers*). Menurut teori ini kiai berperan membendung dampak negatif dari arus budaya luar yang masuk ke dalam kehidupan masyarakat tradisional di Jawa, dengan resiko derasnya arus budaya yang masuk itu akan jauh melampaui kapasitas kerja sebagai bendungan itu sendiri. Dalam keadaan demikian kiai akan kehilangan fungsinya sebagai perantara dalam arus perubahan masyarakat yang berlangsung secara cepat. Namun pendapat Geertz ini dibuktikan tidak semua benar oleh Hiroko Horikoshi yang melakukan penelitian atas peranan almarhum ajengan Yusuf Tajeri dari pesantren Cipari di Garut. Menurut Horikoshi, kiai tidak berperan pasif untuk menjadi bendungan seperti dikemukakan Geertz. Para kiai menurut temuannya, justru berperan aktif melakukan seleksi atas nilai-nilai dan sikap-sikap positif yang seharusnya dikembangkan oleh masyarakat, dan dengan demikian merumuskan skala prioritas sendiri atas perubahan masyarakat dan mengembangkan kepeloporan mereka dalam proses perubahan itu sendiri.

Demikian pula tilikan Redfield yang membedakan peranan para pemuka masyarakat dari sudut afinitas masing-masing kepada "budaya besar" yang mewakili pola kehidupan elite masyarakat di satu pihak dan kepada "budaya kecil" dari rakyat kebanyakan di pihak lain, juga menunjukan kemungkinan melakukan pengamatan jeli atas peranan para kiai itu. Sebaliknya Bambang Pranowo mengajukan kerangka acuan yang lebih mampu menampung terbaurnya pola perilaku dan pembentukan sikap elit masyarakat dan rakyat

biasa dalam proses penyantrian mereka yang semula dianggap "kaum abangan". Islam, menurut tilikan ini berfungsi integratif dan cenderung menghilangkan perbedaan-perbedaan antara berbagai lapisan masyarakat. Sangatlah menarik untuk melihat begitu besar potensi yang dimiliki obyek kajian yang berupa para kiai itu.

Tilikan sosiologis yang menunjukan pola-pola patronase di kalangan para kiai pernah dilakukan oleh Sidney Jones dalam kajiannya tentang pondok pesantren Mayen di Kediri pada awal-awal tahun 1980-an. Sayangnya kajian ini tidak dituntaskan menjadi disertasi, sehingga hasil akhirnya tidak bisa diterbitkan. Namun ada beberapa hal sangat menarik yang menjadi temuan-temuannya, dilihat dari sudut hubungan antarkiai, Jones menemukan adanya pembagian antara pesantren induk dan pesantren lokal, dengan pesantren induk memiliki jaringan hubungan antarkiai yang bercakupan nasional. Di Kediri, tipe ini diwakili oleh pesantren Lirboyo semasa Kiai Machrus Ali masih hidup. Jaringan alumni pondok pesantren tersebut tersebar di seluruh Jawa yang secara keseluruhan merujuk dalam segala hal pada pesantren induk tersebut. Karena posisinya, yang demikian kuat, baik tingkat lokal maupun nasional, di kalangan Islam tradisional (khususnya NU) maka terjadi diferensiasi peran yang dituntut dari kiai pengasuh pondok pesantren tersebut, sehingga diperlukan perwakilan dalam bentuk utusan-utusan (*representatives*) yang mewakili sang kiai dalam bidang yang berbeda-beda. Untuk kiai Mahrus, peranan beliau dalam berhubungan dengan birokrasi pemerintahan diserahkan kepada Ali Mashar yang mencapai jenjang karier kepegawaian ke tingkat direktur di lingkungan Departemen Agama. Peran beliau di lingkungan masyarakat diwakili oleh Kiai Syafi'i Sulaeman yang menjadi muballigh lokal dan kemudian berkembang menjadi ketua NU wilayah Jawa Timur, sedangkan tanggung jawab di bidang

pendidikan formal di lingkungan pondok pesantren Lirboyo dipikul oleh kiai Syafi'i Marzuki sebagai wakilnya.

Dilihat dari sudut patronase ekonomi, diferensiasi peranan kiai juga tampak dalam perbedaan skala hubungan antara seorang kiai dengan pusat-pusat kekuatan ekonomi. Pondok Mayan yang relatif kecil hanya memiliki pola hubungan dengan petani kaya di desa-desa sekitarnya. Sedangkan pondok pesantren Lirboyo yang berkedudukan di kabupaten yang sama justru memiliki hubungan langsung dan mengembangkan pola dukungan timbal balik yang luas dengan perusahan terbesar yang memiliki jangkauan nasional yaitu pabrik rokok Gudang Garam, yang langsung diurus secara pribadi oleh kiai Machrus. Tampaknya pada saat buku ini diterbitkan, pola patronase ekonomi itu juga mengalami perubahan di pondok pesantren Lirboyo. Tekanan sekarang lebih diarahkan pada pengembangan sarana-sarana fisik di pondok pesantren tersebut melalui dukungan para alumni, bukannya melalui dukungan timbal balik dari pabrik rokok Gudang Garam tersebut. Jadi tampak jelas bahwa perbedaan peran para kiai tidak hanya harus dilakukan antara para kiai yang berbeda dari pondok pesantren yang berlainan tetapi juga dilakukan perbedaan berdasarkan periodisasi kepemimpinan para kiai di pondok pesantren yang sama.

Sejumlah karakteristik sebagaimana dipaparkan di atas jelas menunjukkan keanekaragaman pola-pola kekiaian bila ditilik dari peranan pendidikan, peranan budaya, peranan politis, peranan ekonomis dan pola kepemimpinan yang digunakan, yang jelas berbeda dari kiai ke kiai lainnya. Demikian pula apa yang dirasakan sebagai derajad kesalehan yang dimiliki seorang kiai berdasarkan latar belakang pendidikan dan keahliannya dalam disiplin ilmu keislaman yang dimilikinya memegang peranan sangat besar dalam melakukan pembedaan kedudukan seorang kiai dari kiai-kiai yang lain. Kesemuanya itu menunjukkan kerumitan yang cukup

tinggi dari kajian tentang para kiai dalam pengertian terminologinya yang bersifat tradisional. Tentunya kerumitan itu berderajad lebih tinggi lagi kalau dimasukkan di dalamnya faktor peranan para kiai itu dalam gerakan keislaman yang murni dari masyarakat (seperti NU dan Muhammadiyah), gerakan Islam yang semi pemerintah seperti MUI dan afiliasi mereka para organisasi-organisasi politik yang ada (PPP, Golkar, PDI). Dapat ditambahkan kerumitan yang sudah berderajad tinggi itu pola hubungan para kiai dengan lembaga-lembaga pemerintahan yang berbeda-beda seperti birokrasi, pihak keamanan, BUMN dan lain-lain.

Tidak pada tempatnya untuk menguraikan lebih jauh hal-hal itu dalam uraian pengantar buku ini sehingga rasanya dapatlah dicukupkan uraian ini dengan mempersilahkan pembaca untuk menikmati sajian Dr. Pradjarta yang bersifat rinci tentang suatu "kasus lokal" dari sebuah Kabupaten di Jawa Tengah, yang menyajikan cakrawala baru tentang kerumitan dunia kiai sebagai obyek kajian.

Jakarta, 28 Agustus 1997

Harga Sebuah Kepekaan dan Suara Sang Lain
Faruk

Membaca buku ini, perhatian pertama saya terpikat oleh kalimat pertama pada bagian prakatanya: "Sekiranya Sri, Agung dan Damar tidak merelakan saya untuk selama 4 tahun berada di Negeri Belanda, pasti disertasi ini belum akan terwujud". Kalimat pembuka prakata itu, menurut saya, amat literer, indah. Pertama, penulis memulainya tidak dengan suasana formal, terutama yang menyangkut soal-soal yang terkait dengan masalah akademik, melainkan langsung masuk ke wilayah dunia penghayatan yang subyektif-akrab-manusiawi. Kedua, ia pun langsung masuk ke dalam sebuah proses dramatik, tidak misalnya memulainya secara stereotipe dengan memaparkan kisah awal-mula masuknya ia ke dalam program. Ketiga, kalimat pembuka itu terasa amat kental-pekat, secara pas mengekspresikan suasana hati penulisnya, tak kurang, tak lebih.

Kalimat pertama itu pulalah yang mengingatkan kembali saya pada peristiwa sekitar 4 tahun yang lalu, pada tahun 1993 di Leiden, ketika saya untuk pertama kalinya membaca draft akhir disertasi ini. Pada waktu itu, kalimat-kalimat Pradjarta, penulis buku ini, tampak sebagai kalimat-kalimat yang langsung diambil dari kehidupan. Bahasa Indonesianya amat kental bersuasana kalimat keseharian seorang penutur bahasa Indonesia asal etnis Jawa. Dari segi tata kalimat, bahasanya dapat membingungkan seorang pembaca yang telah terbiasa dengan bahasa tulis, karena bahasa

itu sangat bergaya lisan: penempatan koma atau titik tidak ditentukan atas dasar satuan-satuan gramatika kalimat yang digunakan, melainkan berdasarkan semacam jeda yang diambil orang ketika berbicara secara lisan. Sebagai seorang yang cukup lama belajar tata bahasa, saya merasa jengkel mem-bacanya. Namun, sebagai seorang yang terbiasa membaca sastra, saya sungguh menikmatinya. Karena itu, yang kemudian menjadi pergulatan saya dalam membantu menyuntingnya adalah berusaha mempertahankan irama yang enak dari bahasa itu sambil tidak membiarkannya terkesan liar, keseharian.

Sayang waktu itu saya harus segera kembali ke Indonesia, sehingga hanya sempat membantu penyuntingan atas sebagian kecilnya saja. Selanjutnya, saya dengar, penyuntingan terhadap draft akhir disertasi tersebut dilanjutkan oleh Ibu Sri Widati Pradopo yang saat itu, secara kebetulan, berada pula di Leiden. Rupanya, sebagai orang Jawa, berbeda dari saya yang berasal dari Kalimantan, Ibu Sri Widati mempunyai kesamaan sensibilitas dengan penulisnya, sehingga keaslian bahasanya lebih terpe-lihara dan kenikmatannya tidak mengalami banyak erosi. Membaca buku ini, pembaca masih akan merasakan betapa dekatnya Pradjarta pada kehidupan.

***

Keakraban penulis buku ini pada kehidupan, kepekaannya menangkap proses yang sedang berlangsung, terasa pula dalam cara penelitian yang ditempuhnya. Pradjarta tidak mendekati obyek terutama dengan seperangkat model-model teoritis yang abstrak dengan segala rinciannya, melainkan dengan garis besar pengertian yang bersifat sangat umum, sehingga baginya masih terbuka banyak lubang untuk merekam dan menyampaikan berbagai informasi yang variasi dan heterogenitasnya mungkin tidak akan tertampung oleh model-model teoritis tertentu. Contoh

yang menyolok dari hal ini adalah keberhasilannya menemukan kiai langgar, di samping kiai pondok, sesuatu yang mung-kin tidak ditemukan oleh peneliti-peneliti yang lain.

Selain itu, ia pun tidak banyak mengandalkan hasil-hasil penelitian yang diperoleh secara kuantitatif, melainkan hasil-hasil yang diperoleh melalui metode kualitatif yang berupa pengamatan dan wawancara mendalam. Dengan cara demikian, Pradjarta telah menentukan pilihan yang amat sesuai dengan bakatnya, sehingga darinya dapat diperoleh informasi yang begitu langsung. Sungguh menarik, misalnya, gambaran hasil pengamatan-nya mengenai kegiatan sehari-hari Kiai Muhzakir berikut.

> "Hari masih pagi buta. Jam baru menunjukkan pukul 03.30, saat saya terbangun oleh suara Ramelan yang sedang berusaha membangunkan Kiai Muhdzakir. Dari celah pintu saya melihat dia duduk bersila di lantai dekat kamar tidur Kiai. Cara duduknya memberikan kesan bahwa ia sangat hormat kepada sang Kiai. Suaranya pun diatur seperti berlagu, agar jangan sampai mengejutkan sang Kiai. "Sudah jam setengah empat Pak Kiai... Sudah jam setengah empat Pak Kiai". Kalimat itu diulang-ulang terus-menerus secara teratur selama beberapa menit, hingga terdengar tanda-tanda bahwa Muhzakir telah terbangun. Sudah lebih dari tiga tahun Ramelan melakukan tugas membangunkan Kiai setiap subuh, dan ia hanya tidur bila Kiai sedang pergi atau sakit. Untuk itu, sebuah jam waker selalu ada di samping tidurnya.
>
> Tak lama setelah adzan dikumandangkan, Kiai Muhzakir tampak keluar menuju masjid kecil yang terletak di tengah kompleks, untuk shalat berjama'ah bersama santrinya. Di kamar sebelah masih terdengar kegaduhan. Gus Mi'an, seorang santri kecil berumur sekitar 8 tahun..., masih malas bangun. Salah seorang temannya memercikkan air dingin ke mukanya, sedang teman lainnya menarik selimut dan bantal yang dipakainya. Dia sedikit marah, tetapi segera berlari ke kamar mandi ketika tahu bahwa Kiai Muhzakir sudah berjalan menuju masjid."

Informasi yang demikian pasti tidak akan dapat ditemukan dalam penelitian Kuantitatif. Kendati demikian, tidak semua hasil penelitian kualitatif dapat memberikan informasi seperti itu, apabila penelitinya tidak mempunyai daya pengamatan yang kuat

seperti yang dimiliki oleh Pradjarta di atas. Pradjarta, sepertinya telah dikemukakan, memperlihatkan kedekatan yang kuat pada kehidupan tidak hanya dari segi bahasa yang digunakannya dalam penulisan, melainkan juga dalam hal informasi yang berhasil ia serap, rekam, dan sajikan.

Kedekatan pada kehidupan dalam bentuknya yang langsung itu pulalah, tampaknya, yang membuat penulis tersebut melihat kemungkinan heterogenitas, variasi, dalam kehidupan para kiai di pedesaan, terutama di wilayah penelitiannya. Fenomena kiai tidak dipahaminya sebagai seperangkat ciri yang tetap dan tertentu seperti yang cenderung dilakukan Horikoshi, tidak pula, menurutnya, dapat dipahami sebagai sebuah institusi dan tradisi yang "mapan, padu...". Sebagai seorang yang peka terhadap kehidupan dalam kehadirannya yang langsung dalam dunia pengalaman, Pradjarta melihat kiai sebagai sebuah proses yang terus bergerak dan berubah sesuai dengan situasi yang tertentu dan aktual.

Saya kira, penulis di atas melihat kiai terutama dan pertama-tama sebagai manusia, sebagai sosok yang individual yang kompleks. Karenanya, untuk memahami mekanisme sosial yang mungkin mempengaruhi sosok tersebut, ia terpaksa harus mempertimbangkan banyak faktor sosial yang terlibat di dalamnya seperti: "hubungan perkawinan, jaringan transmisi ilmu, organisasi keagamaan dan politik, ideologi dan ajaran ...", dan lain-lainnya. Dengan kata lain, membaca buku ini, pembaca akan memperoleh informasi yang amat kaya mengenai berbagai hal yang terkait secara langsung maupun tidak langsung dengan sosok kiai. Hal yang terakhir ini merupakan keutamaan lain dari buku ini.

***

Tujuan utama buku ini terutama sekali adalah memberikan gambaran mengenai respon para kiai dalam menghadapi perubahan yang cepat dalam berbagai bidang kehidupan yang

menyentuh wilayah kehidupan mereka. Hasil yang dibuahkan adalah bahwa para kiai ternyata memberi respon yang bervariasi, dan bahkan berubah-ubah terhadap perubahan di atas sesuai dengan berbagai faktor yang melatarbelakangi dirinya dan sesuai pula dengan usahanya mempertahankan posisi penting dalam komunitas lokal maupun nasional. Seorang kiai langgar yang ingin menjadi lurah, misalnya, berusaha membangun aliansi dengan kekuatan-kekuatan sosial lainnya, terutama kiai pondok yang kedudukannya lebih kuat. Dengan mempertimbangkan kemungkinan respon negatif dari kiai pesantren, kiai langgar itu akhirnya memilih untuk membatalkan niatnya menjadi lurah. Sebaliknya, seorang kiai pondok, dengan pertimbangan tertentu, dapat meninggalkan aliansi lamanya dengan kiai pondok yang lain untuk mendukung seorang tokoh masyarakat yang berniat menjadi lurah.

Sungguh menarik penemuan dari pengamatan yang demikian. Temuan Pradjarta ini amatlah orisinal dan bahkan seperti mendahului zamannya. Ketika penelitian ini dilakukan, yaitu di awal tahun 1980-an, tokoh kiai seperti Gus Dur, misalnya, masih mengesankan dirinya sebagai seorang aktivis politik yang lugu, yang hanya berpegang pada satu prinsip yang tak dapat dikompromikan. Begitu pula halnya tokoh dari tradisi pesantren lain seperti Emha Ainun Nadjib yang selalu melakukan kritik keras terhadap penguasa, bahkan dengan menyinggung pribadi penguasa-penguasa itu. Namun, temuan dalam buku ini ternyata telah melampaui kecenderungan di atas. Ia telah menangkap kecenderungan kuatnya permainan politik, pemanfaatan strategi-strategi politik yang bervariasi, kemungkinan perubahan aliansi para kiai.

Penemuan hal terakhir itu, ternyata sungguh-sungguh mendahului masanya. Dalam waktu sekitar 8 tahunan saja, temuan tersebut segera mendapatkan pembenaran empiris yang kuat. Gus Dur tampil sebagai tokoh yang amat "politis" dalam pengertian

melakukan gerakan perubahan aliansi-aliansi politik yang terus-menerus sesuai dengan situasi tertentu yang diha-dapinya. Demikian pula halnya dengan Emha Ainun Nadjib se-perti yang tampak dari gerakannya yang semakin mendekat pada kekuatan-kekuatan dan bahkan figur-figur politik yang do-minan, sambil terus berusaha mempertahankan ikatannya pada masyarakat sipil yang menjadi salah satu faktor kekuatan tawar-menawarnya. Kecenderungan yang demikian benar-benar mirip dengan sikap dan perilaku politik kiai di wilayah pedesaan seperti yang ditemukan Pradjarta di atas.

Namun, sayangnya, dalam buku ini penulis tersebut terkesan hanyut, dibuat mabuk, oleh keanekaan dunia empiris. Ia seperti tak mempunyai kesempatan untuk melakukan refleksi teoritis yang mendalam dan sistematis terhadap hasil pengamatan dan wawancara mendalamnya di lapangan. Padahal, jarak antara perekamannya terhadap kenyataan di lapangan dengan masa penyelesaian laporan penelitiannya itu cukup panjang, 5 tahun. Ia, misalnya, tidak sempat membangun model teoritis yang sistematis, yang dapat menunjukkan kemungkinan adanya pertalian berpola antarfaktor yang diperhitungkannya dalam penelitian di atas, misalnya hubungan antara faktor hubungan perkawinan, transmisi ilmu, organisasi politik, ideologi, ajaran keagamaan dan sebagainya.

Sebenarnya, cukup banyak buku teori sosial, kebudayaan dan politik mutakhir yang dapat membentuknya melakukan refleksi serupa itu, membantunya membangun model teoritis yang demikian. Salah satunya yang terkuat adalah teori Pierre Bourdieu mengenai ekonomi kebudayaan seperti yang terlihat baik dalam bukunya yang berjudul *Distinction, The Field of Cultural Production, Language and Symbolic Power*, maupun terutama *Theory of Practice of Everyday Life* yang sangat antropologis.

Teori Bourdieu dalam buku-buku tersebut kurang lebih demikian. Pertama-tama, ia setuju dengan pandangan marxis yang menempatkan wilayah produksi material sebagai basis terbentuknya masyarakat, basis dari terbentuknya pengelompokan sosial dan hubungan hirarkis antarkelompok itu. Namun, baginya, mekanisme yang memungkinkan terpeliharanya tata masyarakat itu, amatlah kompleks sehingga pemahamannya tidak dapat direduksi dengan hanya mengembangkan tata masyarakat itu pada wilayah produksi yang menjadi basisnya di atas.

Teori Marxis memang mengakui kompleksitas unsur-unsur penyangga bangunan masyarakat dengan konsep infrastruktur dan superstruktur-superstrukturnya. Akan tetapi, teori tersebut cenderung menempatkan superstruktur seperti agama, politik, hukum, dan seni, sebagai lapisan permukaan yang keberadaannya sepenuhnya ditentukan oleh tata ekonomi yang menjadi infrastrukturnya. Sehingga pemahaman terhadapnya dapat direduksi pada batas tata ekonomi itu saja.

Bourdieu menolak teori yang demikian. Baginya, keberadaan masyarakat baru dapat dipahami dengan sempurna apabila perhatian diberikan tidak hanya pada faktor produksinya, infrastrukturnya, melainkan juga faktor-faktor reproduksinya, superstruktur-superstrukturnya. Dan, faktor-faktor reprokduksi itu dianggapnya mempunyai otonomi relatif, mempunyai sistem tersendiri yang dapat berbeda dan bahkan bertentangan dengan faktor produksinya. Apabila faktor produksi masyarakat, infrastruktur yang ekonomik di atas, bekerja dalam kerangka modal ekonomi; faktor reproduksinya bekerja dalam kerangka model simbolik dan model kultural. Hirarki sosial tidak hanya dibangun melalui akumulasi modal ekonomi pada kelompok yang berkuasa, melainkan juga melalui akumulasi modal simbolik dan modal kulturalnya.

Sejajar dengan hal di atas, Bourdieu juga menawarkan konsep habitus untuk di satu pihak menolak determinasi penuh dari struktur dan menolak pula pilihan bebas dari individu sebagai agen. Habitus adalah disposisi yang dimiliki oleh individu untuk melakukan persepsi dan respon dengan cara tertentu terhadap lingkungan sekitarnya. Disposisi itu bersifat sosial karena merupakan kemampuan yang ditanamkan oleh lingkungan asal dari individu yang bersangkutan, ditanamkan ke dalam diri individu itu dari sejak kecil di lingkungan keluarga maupun di lingkungan kelompok sosialnya yang lain. Namun, disposisi itu, karena proses penanamannya yang berlangsung lama dan terus menerus, juga seakan alamiah, beroperasi pada diri individu secara spontan, instinktif. Karena merupakan hasil proses sosial, habitus itu dimungkinkan oleh struktur atau terstrukturkan. Akan tetapi, karena tertanam begitu dalam, bersifat spontan dan instinktif, habitus tersebut menyatu dengan subjek dan menjadi kekuatan yang menstrukturkan. Selain itu, habitus itupun tidak sepenuhnya harus patuh pada struktur, melainkan dapat mengalami modifikasi sesuai dengan tuntutan yang dihadapi oleh situasi dan kondisi aktual yang dihadapi pemiliknya.

Seperti halnya Pradjarta, Bourdieu melihat kehidupan sosial sebagai sebuah medan pertarungan setiap anggota masyarakat, kelompok sosial, untuk meningkatkan dan mempertahankan posisinya, baik dalam hal penguasaan dan akumulasi modal ekonomi, modal simbolik, maupun modal kultural. Dalam pertarungan itu, tingkat kekuatan anggota masyarakat tersebut amat ditentukan oleh habitus mereka masing-masing. Habitus itulah yang menentukan tingkat kemampuan mereka memainkan modal ekonomi, modal simbolik, maupun modal kultural yang mereka miliki sehingga modal-modal itu dapat terakumulasikan. Dalam situasi atau medan pertarungan tertentu, modal tertentu-lah yang dominan; sedangkan di lapangan lainnya yang dominan adalah

modal lainnya pula. Modal ekonomi, misalnya, berperan penting dalam pertarungan di lapangan ekonomi, tetapi tidak begitu kuat perannya dalam pertarungan di lapangan yang lain, entah seni, ilmu pengetahuan modern, maupun agama.

***

Modal teoritis Bourdieu tersebut tampaknya dapat menjadi kerangka besar yang menampung berbagai faktor yang dibicarakan oleh Pradjarta di atas. Pembicaraannya mengenai faktor pemilikan tanah, pemilikan pesantren kiai dapat dimasukkan ke dalam pembicaraan mengenai modal ekonomi. Faktor pengetahuan agama beserta cara transmisinya akan tergolong ke dalam modal kultural. Faktor pertalian kekerabatan dengan para penguasa lain yang lebih besar, dengan kiai di pesantren-pesantren lain, dapat dimasukkan ke dalam kategori modal simbolik. Begitu juga faktor pertalian kiai dengan dan keanggotaannya dalam organisasi politik tertentu.

Model itu tidak hanya dapat membantu penulis untuk membangun refleksi teoritis atas temuan empirisnya, melainkan juga, dan bahkan terutama sekali, membimbingnya memasuki lapangan penelitian, menggali dan mengenali berbagai kemungkinan yang mungkin tak dapat ditampung oleh ingatan dan daya tangkap subjektifnya. Bagaimana *habitus* seorang kiai dibentuk, misalnya, merupakan soal yang lepas dari perhatian Pradjarta. Padahal, habituslah yang menentukan respon kiai terhadap perubahan-perubahan yang terjadi di lingkungannya, yang membuatnya dapat bermain dengan trampil dengan apa yang disebut Pradjarta sendiri sebagai "arena-arena politik". Dalam situasi yang bagaimana seorang kiai bersifat tanpa pamrih, dalam situasi yang bagaimana pula ia memperlihatkan pamrih ekonominya, merupakan hal yang juga luput dari perhatian penulis di atas. Padahal, perhatian khusus terhadap hal tersebut mungkin dapat

membawa kita pada adanya pola tertentu dalam permainan politik kiai, tidak hanya membuat kita berhenti pada perilaku yang terkesan semaunya, menurut pilihan bebas.

Namun, terlepas dari kelemahan di atas, buku ini amat berharga untuk dibaca. Informasi yang diberikannya menyadarkan pada kita bahwa politik pun sebenarnya bermain dalam sebuah lapangan kehidupan yang seakan tidak bersifat keduniawiaan yaitu agama. Kemungkinan terakhir ini pastilah tidak hanya berlaku pada lingkungan pesantren khususnya, agama Islam umumnya, melainkan juga pada lingkungan agama-agama lain. Temuan ini, sekali lagi, memerlukan suatu refleksi teoritis yang pada gilirannya akan dapat digunakan sebagai panduan bagi penelitian mengenai strategi-strategi politik pemimpin umat agama yang lain. Bila sumber legitimasi kekuasaan kiai terutama kali terletak pada penguasaannya atas modal kultural dan simbo-lik, mungkinkah sumber legitimasi Pendeta agama Katolik terletak pada penguasa-annya atas modal ekonomi, terutama bila ditempatkan di hadapan warga masyarakat, bukan birokrasi gereja. Sejauh mana pula usaha reproduksi posisi di atas melalui modal kultural dan simbolik seperti yang terlihat pada fenomena ketekunan mereka mem-peroleh dan menguasai simbol-simbol status dan pengetahuan tradisional setempat? Bila Pradjarta, sebagai seorang Kristen bersedia membuka dirinya untuk mem-pelajari kehidupan umat agama Islam, sudah saatnya ada ahli ilmu sosial, kultural, atau pun politik yang beragama Islam yang bersedia membuka dirinya untuk mempelajari kehidupan umat agama lain.

Mungkin, siapa pun, membutuhkan suara Sang Lain. Suara itu amat berharga seperti yang dibuktikan oleh buku ini.

Daftar isi

Pengantar Redaksi • v
Prakata • ix
Pengantar
Abdurrahman Wahid • xiii
Faruk • xix
Daftar Isi • xxix

Bab 1
Pendahuluan • 1
1. Kiai-kiai yang Saya Amati • 1
   1.1 Kiai Muhzakir • 1
   1.2 Kiai Muhdi • 12
2. Pendekatan dalam Studi Ini • 18

Bab 2
Pokok Studi, Acuan, dan Cara Kerja • 21
1. Pokok Studi • 21
2. Beberapa Studi lain sebagai Acuan • 24
3. Cara Kerja Lapangan • 27
4. Sistematika Buku Ini • 30

Bab 3
Beberapa Indikator Historis tentang
Peranan Kiai di Jawa • 33
1. Islamisasi Jawa dan Jawanisasi Islam • 33
2. Peran Politik Para Elite Agama • 38
3. Pengaruh Politik Pemerintah Kolonial Belanda • 42
   3.1 Pengekangan terhadap Kiai • 42
   3.2 Pengekangan terhadap Haji • 45

BAGIAN I
ISLAM DI PASISIR TIMUR DAERAH MURIA • 49

Bab 4
Daerah Tayu: Perkembangan Wilayah dan Islam • 53
1. Gambaran Umum Wilayah • 53
   1.1Ekologi, Mata Pencarian dan Kependudukan • 53
   1.2Perkembangan Ekonomi dan Sosial di Tayu Sejak Awal Abad Ini • 61
2. Islam dan Awal Perkembangannya di Tayu • 65
   2.1Mitos Mutamakin • 66
   2.2Kedungsantri: Desa Perdikan dan Pusat Perkembangan Islam Setempat • 72
3. Perkembangan Politik dan Islam di Tayu • 80
   3.1Masa Sebelum Kemerdekaan • 80
   3.2Perkembangan Muhammadiyah di Tayu • 85
   3.3Masa Sesudah Kemerdekaan • 87

Bab 5
Tiga Desa Islam di Daerah Tayu • 93
1. Kedungsantri: Desa Pesantren • 96
   1.1Penduduk dan Pesantren • 96
   1.2Penduduk dan Mata Pencariannya • 97

1.3Makam Mutamakin dan Tradisi *Khol* di Kedungsantri • 98
1.4Pemerintahan Desa • 101
2. Desa Karangarum • 103
2.1Letak dan Keagamaan Penduduk • 103
2.2Kaum Santri dan Abangan • 105
2.3Makam Sosroyudo: Punden Desa • 107
2.4Mata Pencarian Penduduk • 109
2.5Pemerintahan Desa dan Pengaruh Pusat • 113
3. Desa Mletik • 116
3.1 Letak dan Mata Pencarian Penduduk • 116
3.2 Pemerintahan Desa dan Politik • 118
3.3 Kampung Baru • 119

BAGIAN II
KIAI DAN UMAT ISLAM • 123

Bab 6
Langgar dan Masyarakat Islam lokal • 129
1. Perkembangan Langgar di Tayu • 131
2. Pengajaran Agama di Langgar • 135
3. Kegiatan Keagamaan di Langgar • 138
4. Langgar sebagai Pusat Pertemuan Umum • 139
5. Beberapa Motivasi Mendirikan Langgar • 141
6. Kiai Langgar: Sumber-umber Kewibawaannya • 143
6.1 Sumber Ekonomi Keluarga • 143
6.2 Hubungan Perkerabatan • 145
6.3 Kualitas Pribadi • 148
7. Kiai Muhsin • 149

Bab 7
Pesantren: Lembaga Pendidikan dan Pusat Ortodoksi Islam • 157
1. Perkembangan Pesantren di Daerah Tayu • 159
2. Para Santri • 162
3. Sistem Pengajaran di Pesantren • 166
4. Sumber Ekonomi • 169
5. Kehidupan Sehari-hari di Pesantren • 172
6. Sumber-sumber Kewibawaan Seorang Kiai • 174
7. Hubungan Kiai Pesantren dengan Kiai Langgar • 177

Bab 8
Madrasah dan Tarekat • 183
Menuju Medan Publik vs Memasuki Agama Pribadi • 183
1. Madrasah: Relasi yang Sensitif antara Sekolah Umum dan Sekolah Agama • 185
   1.1Perkembangan Madrasah di Daerah Tayu • 191
   1.2Madrasah Karangarum: Artikulasi Politik Kaum Santri • 194
   1.3Madrasah Mletik: Menggalang Dukungan Umat • 197
2. Tarekat • 201
   2.1 Perkembangan Tarekat di Tayu • 203
   2.2 Pengajian Tarekat Kiai Muhari • 204
   2.3 Kiai Tarekat • 206

BAGIAN III
KIAI DAN MEDAN-MEDAN POLITIK • 209

Bab 9
Medan-Medan Politik Lokal yang Sedang Berubah: Hubungan Agama dan Politik • 215
1. Depolitisasi dan Birokratisasi: Pelaksanaan Politik Islam Orde Baru di Tingkat Lokal • 215

1.1Dari Modin ke Kaur Kesra: Pergeseran Fungsi Pejabat Agama di Lingkungan Pamong Desa • 216
1.2Zakat Fitrah: Antara Dukungan dan Pengambilalihan • 219
Pengertian Fitrah • 220
Pengelolaan Fitrah • 223
Beberapa Perubahan dan Pengaruhnya terhadap Peran Kiai • 226
2. NU: Organisasi Para Ulama dan Peran Politik Kiai • 228
2.1Struktur Organisasi dan Sifat Kepemimpinan di dalam NU • 229
2.2NU dan Dinamika Politik Lokal • 232
Peran Politik Kiai • 237

Bab 10
Arena-arena konflik dan kerjasama • 239
1. Kiai dan Orang-orang Terkemuka di Desa: Elite Lokal • 241
1.1Kepala Desa sebagai Inti 'Orang Kuat' di Desa • 242
2. Pemilihan Kepala Desa: Peran Kiai yang Semakin Bervariasi • 247
2.1Pemilihan Kepala Desa di Karangarum dan Mletik • 250
2.2Para Calon • 252
2.3Kampanye • 255
2.4Faksionalisme dan Persaingan antara Elite yang Sudah Mapan • 260
2.5Upaya Memperoleh Dukungan: Aliansi yang Berubah-ubah • 263
2.6Hubungan Dengan Supradesa • 269

Bab 11
Penutup ♦ 273

Daftar Pustaka ♦ 283
Indeks ♦ 303

Bab1
Pendahuluan

1. Kiai-kiai yang Saya Amati

1.1 Kiai Muhzakir[1]

Perkenalan saya dengan Kiai Muhzakir pertama kali, terjadi pada pertengahan tahun 1983. Berbekal surat pengantar dari salah seorang tokoh Islam di Jakarta, saya mengunjungi pesantrennya guna mengamati kegiatan *community development* (CD) yang dilakukan oleh pesantren tersebut. Saya diterima dengan ramah dan diizinkan tinggal selama tiga bulan di rumahnya. Selembar tikar dan kasur disediakan untuk saya di kamar depan, dekat ruang tamu. Seperti halnya di pesantren pada umumnya, di kamar itu memang tidak terdapat tempat tidur, meja, ataupun kursi, sehingga untuk menulis catatan lapangan, saya melakukannya sambil tiduran di lantai.

Tentu saja hal ini sama sekali tidak menimbulkan kesulitan berarti bagi saya. Apalagi, di daerah berhawa panas ini, bila pada

[1] Untuk melindungi kepentingan masyarakat, khususnya para pemilik nama, nama tempat penelitian, perseorangan, dan lembaga disamarkan. Untuk mempermudah mengenali nama perseorangan, yang diawali dengan Muh adalah kiai. Nama yang dimulai dengan Dul, untuk mereka yang taat beribadah, tetapi bukan kiai. Su memberi petunjuk bahwa orang itu adalah abangan. Beberapa nama yang tidak perlu disamarkan, dibiarkan tetap asli.

siang hari di musim kering suhu udara mencapai rata-rata 35 derajad celcius, tiduran di lantai terasa sejuk dan nyaman. Di samping semua itu, kamar tersebut memberi kesempatan yang sangat baik bagi saya untuk mengenal Muhzakir dan santri-santrinya dari dekat, sambil mengamati kegiatan mereka sehari-hari: saat dia memberi pengajian, menyampaikan petunjuk dan nasehat kepada para santri, serta menerima tamu.

Muhzakir dan pesantrennya terletak di desa Kedungsantri, sebuah desa kecil yang berjarak kira-kira 18 kilometer dari kota Pati ke arah utara. Di daerah Tayu, desa ini dikenal sebagai pusat persebaran Islam. Kecamatan Tayu terletak sekitar 8 kilometer dari Kedungsantri ke arah utara. Di tepi jalan besar Pati-Tayu, sebuah papan bercat hijau, dengan penunjuk arah di bawahnya, memberi petunjuk arah ke pesantren milik Muhzakir. Hanya sekitar seratus meter dari jalan raya, melalui jalan kampung tak beraspal, di balik sederetan rumah penduduk desa, kompleks pesantren Muhzakir berdiri. Sebuah masjid kecil berarsitektur rumah pencu Jawa, berada di tengah kompleks. Masjid itu menjadi pusat kegiatan ibadah dilakukan. Di situ, setiap subuh, Muhzakir memulai kegiatannya sebagai kiai.

> Hari masih pagi buta. Jam baru menunjukkan pukul 03.30 WIB, saat saya terbangun oleh suara Ramelan yang sedang berusaha membangunkan Kiai Muhzakir. Dari celah pintu saya melihat dia duduk bersila di lantai dekat kamar tidur Kiai. Cara duduknya memberikan kesan bahwa, dia sangat hormat kepada sang Kiai. Suaranya pun diatur seperti berlagu, agar jangan sampai mengejutkan sang Kiai. "Sudah jam setengah empat Pak Kiai ... Sudah jam setengat empat Pak Kiai," suaranya keluar lirih. Kalimat itu diulang terus menerus secara teratur selama beberapa menit, hingga terdengar tanda-tanda bahwa Muhzakir telah terbangun. Sudah lebih dari tiga tahun Ramelan melakukan tugas membangunkan Kiai setiap subuh, dan ia hanya libur bila Kiai sedang pergi atau sakit. Untuk itu, sebuah jam *waker* selalu ada di samping tidurnya.
>
> Tak lama setelah Azan dikumandangkan, Kiai Muhzakir tampak keluar menuju masjid kecil yang terletak di tengah kompleks, untuk

> salat berjamaah bersama para santrinya. Di kamar sebelah masih terdengar kegaduhan. Gus Mi'an, seorang santri kecil berumur sekitar 8 tahun ..., masih malas bangun. Salah seorang temannya memercikkan air dingin ke mukanya, sedang teman lainnya menarik selimut dan bantal yang dipakainya. Dia sedikit marah, tetapi segera berlari ke kamar mandi ketika tahu bahwa, Kiai Muhzakir sudah berjalan menuju ke masjid.

Selesai salat subuh, yang pada umumnya memakan waktu sekitar 15 menit, Muhzakir memberikan pengajian[2] bagi para santrinya. Pengajian ini berlangsung sekitar 45 menit. Kira-kira pukul 06.00 pengajian usai, untuk memberi kesempatan kepada para santri mempersiapkan diri pergi ke sekolah. Hanya 8 orang dari sekitar 120 santri putra, yang tinggal di pondok Muhzakir dengan niat mengaji kitab dari Muhzakir atau kiai lain yang ada di Kedungsantri. Sebagian besar lainnya tinggal di pondok, dengan maksud sambil belajar di madrasah yang dikelola pondok itu. Hanya pada hari Kamis, pengajian subuh ditiadakan. Pada hari itu, seusai salat subuh, Muhzakir sering tampak pergi ke makam kiai Mutamakin untuk ber-*tawassul*, sebagai tanda bakti dan kedekatannya dengan sang *Wali* yang konon menurunkan banyak kiai terkenal dari berbagai pesantren besar di daerah sekitar Muria hingga ke pesisir Utara Jawa Timur bagian Barat.

Selain untuk para santri yang tinggal di pondok, pada siang dan sore hari, Muhzakir juga memberikan pengajian kitab kepada para guru dan kiai muda di sekitar desanya. Bila satu kitab selesai dibaca --yang umumnya memakan waktu beberapa bulan, atau lebih lama lagi-- lalu dilanjutkan dengan kitab lainnya.[3]

---

[2] Pengajian adalah istilah umum yang digunakan untuk menyebut berbagai kegiatan belajar dan mengajar agama.

[3] Kegiatan pengajian yang diselenggarakan di pesantren Muhzakir, meliputi Tadris Al-Qur'an, pengajian beberapa kitab fiqh (antara lain *Fathul Qorib*, *Fathul Mu'in*, *Tuhfatut Thullab*, *Kasyifatus Saja*, *Mawahibus Saniyah*), pelajaran bahasa Arab (*Al-Ajurumiyah, Ibnu 'Aqil, Qowa'idul Lughoh*), Tasawuf (*Nashoihul 'Ibad, Tajul Arus*), Hadits (*Riyadlus Sholihin*), kitab Tauhid (*Ummul Barohin*) dan kitab hikayat

Berdekatan dengan masjid yang berada di tengah pesantren itu, terdapat sebuah bangunan memanjang berbentuk huruf L dengan 17 buah kamar kecil-kecil. Luas masing-masing kamar tidak lebih dari 6 meter persegi. Bangunan itu merupakan pondok, tempat bagi sekitar 120 orang santri putra tinggal berdesak-desakan. Di belakangnya, tersedia sebuah dapur umum yang sederhana bagi para santri yang ingin memasak makanan mereka, baik secara sendiri-sendiri atau bersama beberapa teman. Walaupun cara hidup *spartan* di lingkungan pesantren sering dipandang sebagai cara terbaik untuk melatih diri dalam menghadapi hidup yang keras di masyarakat nanti, beberapa santri yang orang tuanya kaya lebih senang makan di warung makan di sekitar pondok.

Berseberangan dengan pondok, melewati halaman yang cukup luas, terletak rumah kiai Muhzakir yang berdinding tembok dan berlantai tegel. Di situlah ia tinggal bersama istri dan Rozy, anak satu-satunya, berumur belasan tahun. Di bagian depan rumahnya terdapat dua kamar yang ditempati oleh tujuh orang *santri ndalem*, yaitu santri yang tinggal di rumah kiai. Berbeda dengan santri biasa yang tinggal di pondok, pada umumnya mereka adalah anak-anak kiai (*gus*) yang memiliki hubungan khusus dengan Muhzakir. Di antara *santri ndalem* itu, misalnya, adalah Gus Adib, anak Kiai Bisri dari pondok Denanyar Jombang, yang masih bersaudara dengan Nyai Muhzakir. Di samping itu, ada pula Sofwan dan Dhuri, dua orang santri senior yang sudah menjadi *badal*, serta empat orang gus lagi, yang masing-masing dikirim oleh orang tua mereka untuk mengaji kitab dari Muhzakir, sambil belajar di Nurul Hidayah. Bila kita bertamu ke rumah Muhzakir, satu di antara mereka akan berlari menemui kita sebelum kita sempat mengetuk pintu, atau pun *uluk salam* (mengucapkan

(*Tafrijul Khotil*). Di samping itu, di lingkungan pesantren ini juga diselenggarakan kegiatan ekstra seperti kursus tablig (kursus berpidato), aplikasi bahasa Arab, kursus seni baca Al-Qur'an, dsb.

assalamu'alaikum). Mereka akan menanyai asal kita, apa maksud kedatangan kita dan memberitahu kepada kita apakah Kiai dapat ditemui atau tidak. Bila Kiai sedang pergi, mereka diberi tugas menerima dan menemani para tamu yang menunggu. Terkadang, mereka pula yang diminta oleh Muhzakir untuk menemani tamu-tamu itu makan. Menjadi *santri dalem*, bukan hanya merupakan kesempatan terbaik untuk dekat dengan Kiai, dan mengenal tata cara kehidupan seorang kiai, tetapi juga memberi peluang untuk magang sambil mengenal berbagai permasalahan yang sering disampaikan kepada seorang kiai. Gus Yak, salah seorang *santri ndalem* yang saya kenal dengan baik, selalu dapat bercerita banyak tentang tamu-tamu yang datang menemui Kiai.

Di bagian belakang rumah Muhzakir, menghadap ke arah yang berlawanan, terdapat pondok putri yang dikelola oleh istrinya. Arah yang bertolak belakang itu secara tersirat ingin menunjukkan keterpisahan pesantren putri ini dengan pesantren putra. Walaupun Muhzakir terkenal sebagai seorang yang sangat terbuka, tampak dia ingin memberi kesan bahwa dia tetap memelihara nilai pemisahan secara ketat antara pria dan wanita. Hanya di dapur rumahnya, di antara santri-santri pria dan wanita yang membantu di sana, kita dapati sausana sendagurauan yang akrab dan bebas, sebagaimana layaknya kaum muda.

Di rumah Muhzakir sebenarnya masih ada dua orang santri lagi, yaitu Ramelan dan Sahror, yang walaupun tinggal di rumah Kiai Muhzakir, keduanya tak pernah disebut *santri ndalem*. Ramelan adalah anak seorang buruh tani, berasal dari sebuah desa di daerah Nganjuk. Adapun Sahror adalah anak seorang tukang kayu dari daerah Jepara. Keduanya berasal dari keluarga miskin. Setamat mengaji di desanya, mereka diantar oleh guru mengaji masing-masing kepada Muhzakir. Karena orang tua mereka tidak mampu membiayai, untuk mencukupi kebutuhan hidup selama tinggal di pesantren, mereka bekerja di rumah Muhzakir:

melakukan pekerjaan apa saja yang diperintahkan kepadanya. Misalnya, setiap pukul 03.30 pagi, Ramelan tak pernah lupa membangunkan Muhzakir.

Pada akhir tahun 1988, saat saya mempersiapkan penelitian lapangan untuk menulis buku ini, saya mulai mengunjunginya kembali. Secara selintas saja, segera diperoleh kesan betapa banyak perubahan yang sedang berlangsung di lingkungan pesantrennya. Rumah tempat tinggal Muhzakir sudah dipugar. Dinding yang semula dari kayu sudah diganti dengan tembok. Sebuah aula pertemuan baru yang luas telah dibangun. Ramelan sudah tidak lagi di sana. Tugas membangunkan Kiai Muhzakir itu kini digantikan oleh santri lain. Beberapa orang *santri ndalem* yang saya kenal dengan akrab juga telah pergi. Kamarnya telah pula dihuni oleh beberapa orang *santri ndalem* yang baru. Sebuah bangunan bertingkat, sedang didirikan di bagian belakang rumah Muhzakir, untuk memperluas pondok putri.

Tentu saja tidak semuanya berubah selama waktu 4 tahun. Ritme kehidupan di pesantren ini masih sama, berputar pada poros waktu *istiwa'* yang menjadi pedoman waktu shalat. Setiap hari Kamis pagi, Muhzakir masih rajin pergi ke makam Mutamakin. Sementara itu, di pondok putra, para santri masih tinggal berdesak-desakan di ruangan yang itu juga. Pengajian kitab secara *bandongan* di masjid pesantren ini masih berjalan seperti biasa. Muhzakir dengan ketekunan yang mengagumkan tetap memberikan berbagai pengajian. Hanya saja, karena Muhzakir semakin sering pergi ke luar kota untuk berbagai urusan, pengajian ini terkadang terpaksa lowong atau digantikan oleh para badal.

Muhzakir dilahirkan pada tahun 1937, di desa tempat kini ia menetap. Ayahnya adalah seorang kiai, pendiri pesantren yang kini diasuh Muhzakir. Pada waktu ia berusia delapan tahun, ayahnya meninggal dunia di rumah tahanan Jepang di Ambarawa.

Pada waktu itu Muhzakir dan kakaknya masih kecil, sehingga kiai Muhtadi, adik ayahnya, mengambil alih kedudukan dalam mengasuh pesantren ini.

Masa kecil Muhzakir dihabiskan di lingkungan desanya saja. Ia belajar agama dari paman-pamannya sambil belajar di Nurhida. Setelah tamat dari Tsanawiyah pada tahun 1953, barulah Muhzakir dikirim oleh pamannya ke Pesantren Bendo, Kediri, untuk belajar kitab Fiqh dari Kiai Nurhadi. Kiai Nurhadi adalah salah seorang kiai teman ayahnya sewaktu mengaji di pesantren Sarang, Rembang. Tampaknya hal ini pulalah yang menjadi salah satu pertimbangan Muhzakir untuk pindah ke pesantren Sarang, di Rembang, setelah tiga tahun tinggl di Bendo. Di pesantren Sarang ia tinggal selama sekitar tiga tahun, sebelum kemudian ia pulang ke Kedungsantri untuk melanjutkan belajar agama dari Kiai Muhsam dan Kiai Muhtadi, kedua pamannya. Pada tahun 1966, ketika dia berusia 29 tahun dan telah kawin dengan Maimunah, anak seorang kiai dari salah satu pesantren di Jombang, kepemimpinan pesantren Al-Barokah diserahkan oleh pamannya kepadanya. Pada saat yang hampir bersamaan dengan peristiwa itu, dia juga diangkat menjadi Direktur Nurhida, menggantikan Muhsam.

Pada awalnya, tampak tak banyak yang dapat diperbuat oleh Muhzakir, kecuali melanjutkan tradisi yang sudah dijalankan selama bertahun-tahun oleh para pendahulunya, yaitu mengasuh para santri sambil mengajarkan kitab-kitab fiqh. Hal itu dapat dimengerti. Sebagai seorang kiai muda, ia harus bergerak di bawah bayang-bayang kiai-kiai lain yang lebih senior, yang selain adalah gurunya, juga paman-pamannya. Tidak ada tanda-tanda perubahan yang berarti di pesantrennya selama periode tahun 1966-1978.

Akan tetapi, pada awal tahun 1978, sebenarnya bibit-bibit perubahan sudah mulai tampak. Muhzakir mengirim dua orang santri seniornya ke Pesantren Pabelan di Pabelan selama enam bulan untuk mengikuti latihan kepemimpinan motivator yang diselenggarakan oleh LP3ES. Ada delapan belas peserta latihan kepemimpinan yang diikuti oleh 12 orang santri dari enam pesantren di beberapa daerah di Indonesia. Pada waktu tindak lanjut dari usaha LP3ES ini dijalankan, Muhzakir menapak masuk ke dalam jaringan LSM. Keikutsertaan santrinya dalam program ini membawa Muhzakir dekat dengan LP3ES dan *funding agencies*-nya, yang pada gilirannya mengorbitkan dirinya ke tingkat nasional. Bahkan, pada tahun 1981 Muhzakir mengikuti lawatan keliling mengunjungi Philipina, Korea Selatan dan Jepang, yang diprakarsai dan di biayai oleh pemerintah.

Pada awal tahun 1979 Muhzakir meresmikan BPPM (Biro Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), suatu wadah untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan CD di pesantrennya. Dua orang santri senior tadi menjadi pemimpinnya. Beberapa kader lain diciptakan dengan mengirimkan santri-santri seniornya ke berbagai macam latihan dan kursus-kursus. Dalam waktu yang relatif singkat, Muhzakir bersama BPPM-nya menjadi bagian dari jaringan LSM yang bergerak di bidang pengembangan Pesantren dan Masyarakat.

Berbagai macam paket program seperti pendidikan keterampilan, latihan kepemimpinan dan administrasi, penyuluhan kesehatan dan perbaikan lingkungan, serta pengenalan terhadap Tehnologi Tepat Guna (TTG) diselenggarakan di pesantrennya. Melalui program-program itu bantuan dana dan tenaga ahli pun mengalir ke dan melalui pesantrennya. Dua buah gedung baru pun dibangun di kompleks pesantren ini, satu untuk perkantoran dan lainnya untuk aula pertemuan. Pada waktu jaringan tersebut dilembagakan dengan mendirikan kantor pusat di Jakarta bernama

P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), Muhzakir pun ikut duduk sebagai salah seorang pengurusnya.

Tentu saja perubahan-perubahan tersebut tidak selalu berlangsung mulus. Ide-ide pembangunan yang masuk melalui paket-paket program tidak begitu saja dapat diambil alih oleh kalangan pesantren. Bahkan, dalam beberapa hal tampak menimbulkan konflik yang serius dengan beberapa bagian dari dogma ortodoksi Islam yang selama ini dipegang kuat di kalangan pesantren. Usaha menghidupkan koperasi simpan pinjam yang dimaksudkan untuk mengurangi lintah darat, misalnya, mengalami kesulitan besar untuk berkembang karena menarik bunga pinjaman, sekalipun dalam batas yang wajar, dilarang dalam hukum Islam. Sementara itu, pola kepemimpinan dan kewibawaan kiai yang bersifat patrimonial dihadapkan secara frontal dengan pola kepemimpinan dan manajemen modern yang bersifat terbuka. Yang terakhir ini masuk ke dalam lingkungan pesantren Muhzakir melalui kegiatan CD dan tuntutan birokratis yang mengikutinya. Muhzakir pun dipaksa untuk membagi lebih banyak kewenangannya kepada para *badal*-nya. Bagaimanapun, Muhzakir tampak berhasil mengatasinya.

Di lain pihak, perkembangan program CD, juga menempatkan Muhzakir serta pesantrennya semakin dekat dengan pemerintah. Kecenderungan ini selain karena masalah teknis, seperti perlunya perizinan bagi berbagai kegiatan CD, tetapi juga karena semakin besar keinginan pemerintah untuk menjadikan pesantren Muhzakir sebagai pintu masuk dalam mendekati lingkungan pesantren dan umat Islam di pedesaan. Hanya saja walaupun terdapat kecenderungan hubungan Muhzakir dengan pemerintah semakin akrab, Muhzakir tampak berusaha untuk tetap menjaga jarak. Dia tetap melarang para murid madrasah yang dipimpinnya untuk menempuh ujian negara. Pada lain kesempatan, walaupun dia bersedia bekerja sama dengan BKKBN menyelenggarakan

seminar soal KB, akan tetapi ia menolak bantuan mesin stensil dari lembaga pemerintah itu.

Dalam Muktamar Nahdlatul Ulama XXVII yang berlangsung di Sukorejo, Asembagus, Situbondo pada tahun 1984, Muhzakir terpilih menjadi salah satu dari tujuh orang anggota Rois Syuriyah PBNU. Walaupun beberapa analis politik sering mengecilkan arti lembaga Syuriyah dibandingkan dengan Tanfidziyah dalam peran politik organisasi ulama ini, bagi karier seorang kiai, kedudukan sebagai anggota Rois Syuriyah NU pusat sungguh sangat bermartabat tinggi. Bagi Muhzakir, hal ini tidak hanya berarti pengakuan terhadap keahliannya di bidang fiqh, tetapi juga sekaligus menempatkannya sebagai bagian elite nasional. Muhzakir pun semakin sering harus meninggalkan pesantrennya untuk rapat, memberi ceramah, ataupun menghadiri berbagai macam undangan kehormatan.

> Pada suatu sore, saat saya mengunjungi pesantrennya, Kiai Muhzakir tampak baru turun dari mobilnya. Beberapa santri yang semula mengobrol dengan santai di teras samping rumahnya tergopoh-gopoh menyongsongnya. Mereka berebut menyalami dan sambil membungkuk mencium tangan sang Kiai, sementara seperti tak acuh Muhzakir berlenggang masuk ke rumahnya. Ia tampak lelah dan kurang sehat. Hari itu ia baru tiba dari rapat Syuriyah PBNU di Jakarta selama dua hari. Dengan naik pesawat terbang pagi dari Jakarta ke Semarang, ia masih sempat menghadiri undangan Gubernur Jawa Tengah untuk mendengarkan *briefing* Pangdam VII Diponegoro -- sekarang Pangdam IV Diponegoro-- tentang situasi politik Jawa Tengah. Baru dari sanalah, dengan mobil sendiri yang dikemudikan oleh Dhofir, salah seorang santrinya, ia pulang ke rumah. Sementara di ruang tamu tampak telah menunggu beberapa orang tamu.

Sungguh, kemajuan teknologi transportasi telah menolong Muhzakir dalam mengatasi hambatan jarak. Dengan naik pesawat terbang, Muhzakir dimungkinkan hadir dalam rapat-rapat serta pertemuan penting di Jakarta tanpa harus terlalu lama meninggalkan umatnya di pedesaan: suatu kondisi yang diupayakan secara

sungguh-sungguh oleh Muhzakir. Hal ini tampak, misalnya, pada rangkaian acara *haul* Kiai Mutamakin. Kiai Muhzakir tampak hadir di hampir setiap pengajian yang diadakan beberapa malam berturut-turut di beberapa tempat di Kedungsantri. Ia selalu duduk di podium bersama dengan beberapa orang kiai terhormat lainnya, sejak awal hingga akhir acara. Pada puncak acara *haul*, yaitu pada tanggal 10 Muharram --salah satu bulan dalam kalender Islam-- sejak pagi Muhzakir tampak ikut berada di makam, membaca *tahlil* dan *yasin* serta ikut memberi instruksi penggantian kelambu dan bungkus kain pusara. Bahkan, Muhzakir ikut melelang bekas kain pembungkus pusara yang oleh banyak peziarah di percayai memiliki daya magis.[4] Sepotong mori pembungkus pusara, yang lebarnya tak lebih dari 1 m2, dimenangkannya dengan harga Rp 510.000,-. Di toko, harga kain seperti itu tak akan mencapai Rp 2.000,-. Akan tetapi, makna simbolis dan nilai magisnya memberi arti tersendiri.

Hanya pada acara khataman *bil ghoib*, yaitu acara melafalkan seluruh ayat Al-Qur'an secara hafalan di luar kepala oleh penghafal Al Qur'an (*al-Hafidz*), Muhzakir tak ada di sana. Hari itu ia tampak mengkhususkan diri untuk menerima tamu-tamu yang datang mengunjunginya setelah berziarah ke makam Mutamakin. Mereka adalah orang tua santri, bekas santri, para kiai dari pesantren lain, atau umat biasa yang mengagumi ketenaran nama Muhzakir sebagai kiai.

> Beberapa tikar digelar di ruang tamu agar dapat menampung lebih banyak tamu secara bersama-sama. Teh dan *nyamikan* (kudapan) dihidangkan setiap kali serombongan tamu datang, dan segera disingkirkan untuk diganti dengan yang baru bila ada yang pergi.

---

[4] Saya mendengar, banyak nelayan turut membeli beberapa potong kecil kain itu untuk dipasang di layar, dengan kepercayaan bahwa, daya magis dari benda bekas 'milik' Kiai Mutamakin akan menghindarkan mereka dari hantaman badai atau kecelakaan di laut.

> Umumnya mereka datang dari berbagai daerah di sekitar Muria, tetapi ada pula yang datang dari tempat yang jauh seperti Jombang, Nganjuk, di Jawa Timur, atau pun dari Cirebon, di Jawa Barat. ... Pembicaraan umumnya basa-basi, tetapi terkadang ada juga yang memakai kesempatan itu untuk berkonsultasi tentang beberapa permasalahan hukum Islam, atau untuk mencari berita politik nasional yang sekiranya tak mungkin dibaca dari Al-Qur'an. Setiap orang tahu bahwa cukup banyak yang ingin bertemu Kiai, sehingga mereka tak dapat berlama-lama. Sewaktu mereka akan pulang, satu per satu mereka menjabat tangan kiai, mencium tangannya, selanjutnya menuju pintu keluar ... Sebagian di antara tamu itu tampak membawa bingkisan. Lewat pintu samping, bingkisan tersebut diserahkan kepada Nyai Muhzakir, atau pembantunya. Sementara itu, di tanah lapang di tepi desa ini, tiga kelompok pemusik dangdut dari kota bersaing menarik sebanyak mungkin penonton. Para santri pun berbaur dengan muda-mudi dan penduduk desa, berjubel memanfaatkan hiburan murah setahun sekali.

Walaupun Muhzakir sudah menjadi tokoh nasional, upacara *haul* dan semacamnya tetap dianggapnya penting. Untuk itu, pada hari-hari ketika upacara *haul* berlangsung, ia menolak untuk hadir memenuhi undangan rapat di Jakarta, sekalipun rapat tersebut tergolong penting.[5]

1.2 Kiai Muhdi

Delapan kilometer dari rumah Muhzakir, di sebuah rumah sederhana dari bambu dengan perabot yang juga sangat sederhana, tinggallah Muhdi bersama istri dan keenam orang anaknya. Ia berumur sekitar 55 tahun. Sebidang sawah miliknya seluas sepersepuluh hektar, yang terletak di desa asalnya di Purwodadi, dikerjakan saudaranya secara *maro* (bagi hasil rata). Istrinya membuka usaha jahitan di pasar Tayu. Dari kedua sumber penghasilan ini, hidup Muhdi dan keluarganya dapat dikatakan

[5] Sewaktu kegiatan *haul* tahun 1989 berlangsung di Kedungsantri, pada hari-hari yang sama juga berlangsung rapat Syuriyah PBNU di Jakarta yang seharusnya dihadiri oleh Muhzakir. Walaupun begitu, Muhzakir memilih tetap tinggal di rumah.

pas-pasan. Dia sendiri tampak tidak bekerja dan lebih banyak berada di rumah, dan setiap kali saya mengunjunginya, selalu ada saja tamu yang berada di rumahnya. Orang-orang di Mletik memanggilnya Kiai Muhdi atau Mbah Mudi.

Setiap sore, setelah Azan magrib dikumandangkan, sekitar sepuluh hingga lima belas anak laki-laki yang berumur antara tujuh hingga belasan tahun mendatangi langgarnya. Dengan berbaju lengan panjang, berkain sarung, dan peci di kepala, memberi suasana berbeda kepada anak-anak itu dengan teman-teman sebayanya yang masih asyik bermain 'petak umpet' di pekarangan atau di jalan-jalan desa, bahwa mereka memasuki ritus keagamaan yang menuntut ketekunan dan kepatuhan. Muhdi, pengasuh langgar tersebut, biasanya sudah ada di sana, siap untuk memimpin sembahyang berjamaah. Kadang-kadang, beberapa orang penduduk yang tinggal di sekitar langgar tersebut turut pula bersembahyang di situ.

Seusai shalat magrib, anak-anak itu tidak langsung pulang. Sebagian dari mereka belajar *alip-alipan,*[6] yaitu belajar mengenal huruf Arab sebagai persiapan untuk belajar membaca Al-Qur'an. Adapun sebagian lainnya, yang sudah lebih maju, mulai belajar membaca Al-Qur'an dengan cara menghafalkannya. Satu per satu dari mereka, secara berurutan, beringsut duduk bersila di samping Kiai, menyodorkan bukunya. Oleh karena itu, metode ini disebut *sorogan*, yaitu dengan menunjukkan ayat yang sedang dihafalkannya. Sementara itu, sang Kiai di sela-sela hiruk-pikuknya suara anak-anak lain --yang sambil menunggu gilirannya, menghafal ayat tertentu dengan keras-- mencoba mende-ngarkan dan membetulkan ucapan yang salah. Sering kali ia tampak harus berulang kali memberi tuntunan kepada beberapa anak yang kelihatannya mengalami kesulitan untuk menirukan ucapannya secara tepat.

[6] *Alip* adalah huruf pertama dalam alfabeta Arab.

Bila satu ayat telah dianggap hafal dengan ucapan yang betul, anak tersebut dapat melanjutkan ayat berikutnya yang lebih panjang. Demikianlah dari satu sore ke sore berikutnya, berlangsung suatu ketekunan yang mengagumkan. Pada akhirnya, suatu saat, diharapkan anak itu dapat menyelesaikan membaca seluruh ayat dalam Al-Qur'an. Suatu pesta kecil yang disebut *khataman* pun diselenggarakan, dengan makan ala kadarnya.

Dua kali seminggu, pada hari Kamis dan Sabtu sesudah isya', Muhdi menyelenggarakan pengajian kitab di langgarnya. Sekitar 30 orang penduduk di sekitarnya dengan setia mengunjungi pengajian rutin itu. Pada bulan puasa, pengajian kitab di langgarnya diperbanyak menjadi tiga kali sehari: sehabis shalat subuh, menjelang dhuhur, dan sesudah isya'. Suasana kejiwaan dan keyakinan bahwa melakukan pengajian pada bulan Ramadhan mendatangkan pahala yang lebih daripada hari-hari lainnya, mendukung ke arah itu.

Di samping rumah Muhdi terdapat sebuah langgar, didirikan sekitar tahun 1966, pada saat pamannya masih hidup. Langgar tersebut didirikan atas bantuan beberapa orang penduduk kaya di sekitarnya. Mereka menginginkan agar anak-anak mereka mendapat pendidikan moral dan agama di situ, karena mereka sendiri merasa tak mampu melakukannya. Sewaktu Muhdi mondok di pesantren Kiai Mahdun, seorang kiai terkenal yang tinggal sekitar 4 km dari desa ini, Muhdi tinggal di rumah pamannya ini. Itulah sebabnya, pada saat pamannya meninggal dunia, oleh istri pamannya, Muhdi bersama keluarganya diminta tinggal di situ dan menggantikan pamannya mengasuh langgar tersebut.

Pada masa kecil, Muhdi bersekolah di Madrasah hingga tamat Tsanawiyah. Orang tuanya adalah seorang guru mengaji di desa, yang hidup dari mengolah sawahnya sendiri seluas kira-kira 1/4 ha. Pada waktu orang tuanya meninggal, warisan tersebut dibagi

dengan kedua saudaranya yang lain dan Muhdi menerima sepersepuluh hektar sawah. Sesudahnya, ia melanjutkan belajar mengaji di beberapa pondok pesantren. Pada mulanya, selama tiga tahun ia mondok di pesantren Al-Hidayah, di Lasem, lalu berpindah ke pesantren Sarang. Di situ ia tinggal selama tiga tahun. Merasa belum puas dan belum dapat memperoleh pekerjaan, ia pergi mondok lagi ke pesantren Al-Muffur, di Mranggen, Demak, selama beberapa bulan. Terakhir dia mengaji kepada Kiai Muhzainun di Panjatan, yang letaknya 3 km dari Mletik. Selama mengaji kepada Kiai Muhzainun inilah, ia tinggal di rumah pamannya di Mletik. Dalam mengaji di pesantren-pesantren tersebut, kitab-kitab fiqh menjadi minat utamanya.

Semula --pada waktu madrasah di desa ini masih kekurangan tenaga pengajar dan belum memiliki gedung sekolah sehingga masih harus berpindah-pindah tempat-- Muhdi bersama dengan kiai-kiai lainnya ikut mengajar di situ. Kemudian banyak perubahan terjadi. Sejak tahun 1977, melalui program Inpres pendidikan, madrasah ini mendapat bantuan pemerintah beberapa kali untuk rehabilitasi gedung sekolahnya sehingga dapat memiliki tempat belajar yang baik dan permanen. Tiga orang guru negeri pun ditempatkan di situ untuk menolong mengajar mata pelajaran umum. Bersamaan dengan itu, banyak lulusan PGA diangkat, dalam rangka memenuhi tuntutan pemerintah tentang perubahan kurikulum dan standarisasi mutu.

Para kiai pun tak mendapatkan lagi tempat di situ. Muhdi melihat perubahan ini sebagai langkah mundur dari kemampuan *jam'iyah* untuk memelihara kemurnian tradisi Ahlu Sunnah wal Jama'ah. Menurut Muhdi, pelajaran Agama harusnya tetap dipegang oleh para kiai yang betul-betul menguasai 'kitab kuning'. Padahal, menurut penilaiannya, para lulusan PGA jarang menguasai 'kitab kuning'. Kekhawatiran seperti ini sebenarnya

tidak hanya ada pada Muhdi, tetapi juga pada sebagian besar kiai yang saya temui.

Bagi sebagian penduduk Mletik, Mbah Muhdi sering dianggap sebagai orang yang aneh (*nyentrik*), tidak peduli terhadap pendapat umum, dan berwatak keras. Sewaktu pamong desa mulai ikut menangani pengumpulan dan pembagian zakat fitrah, Kiai Muhdi melontarkan kritik keras melalui pengajian di langgarnya. Di samping itu, dia selalu menolak duduk dalam lembaga seperti LKMD dan LMD, serta tidak pernah mau hadir dalam rapat-rapat yang diselenggarakan oleh desa. Sebagian penduduk lainnya menganggapnya sebagai seseorang yang sakit hati terhadap lurah. Akan tetapi banyak pula penduduk yang sangat menghormatinya, dan menganggap semua keanehan itu semata-mata karena Kiai Muhdi adalah *ulama salaf*, yang memegang teguh ketentuan-ketentuan yang ada dalam kitab fiqh. Dibanding dengan kiai lainnya di Mletik, pengajian di langgar Mbah Muhdi tidak tergolong besar. Walaupun begitu, selalu ada sekelompok penduduk yang menjadi pengikut setianya.

Suatu malam sesudah isyak, di pelataran dekat makam, ratusan penduduk berkumpul di sana. Di atas podium tampak duduk berjejer para pemuka masyarakat; Pak Lurah, Kiai Muhnajir, Kiai Muhrowi, dan Kiai Ali Mahmudan. Yang terakhir ini adalah seorang mubalig dari Wedari Jaksa, sebuah kota kecamatan dengan jarak 10 km dari Mletik. Ia diundang untuk menjadi pembicara utama pada pengajian umum yang diadakan dalam rangka sedekah bumi.

Peristiwa ini merupakan pertemuan umum pertama setelah pemilihan lurah selesai. Itulah sebabnya, lurah yang diberi kesempatan pertama untuk berbicara dalam *rally* pidato malam itu, meminta dukungan dari para ulama terhadap program-program pemerintah. Ia juga meminta agar semua konflik,

persaingan, dan ketidaksenangan yang muncul dalam pemilihan lurah yang lalu hendaknya dilupakan saja. Permintaan lurah ini segera didukung oleh Kiai Muhnajir yang mengingatkan pada bunyi sebuah hadist: 'bahwa kesejahteraan dunia ini akan ditentukan oleh kealiman para *ulama*, kebijakan para *umaro* (pemimpin pemerintahan), kedermawanan para saudagar, dan doa kaum miskin'. Itulah sebabnya sudah sewajarnya kalau ada kerjasama yang erat antara para *ulama* dan *umaro*.

Tidak semua yang hadir tahu apa yang dimaksud oleh para pembicara tersebut, bahkan sebagian dari yang hadir sudah tertidur. Mereka tampak baru mulai berminat mendengarkan pengajian itu setelah tiba pada giliran Kiai Ali. Kiai Ali memang pandai melucu, dan dengan kocaknya ia mengritik orang-orang yang hadir dalam pengajian, tetapi tertidur. Setelah mendekati jam 24.00 pengajian itu pun selesai.

Muhdi tidak tampak dalam pengajian malam itu. Waktu saya tanyakan padanya, ia mengatakan:

> "Pengajian umum semacam itu tak ada gunanya. Kiai-kiai omong seenaknya sendiri tanpa tuntunan kitab. Apalagi bukankah seharusnya, *timba luru sumur*, *dudu sumur luru timba*?[7] Artinya, murid yang mendatangi guru dan bukannya guru yang mendatangi murid. Dalam pengajian umum, berarti sama dengan kiailah yang mendatangi orang banyak, lalu berpidato tentang apa saja yang lucu asal orang suka mendengarnya. Padahal, apa yang dikatakannya belum tentu benar menurut kitab. Yang penting bagi mereka adalah pulang membawa banyak uang ..."
>
> "Tak mengherankan bila banyak orang Islam zaman sekarang yang *mbudiyah*-nya tipis sehingga shalatnya tak sempurna. Orang Islam semacam itu tak baik. Sekalipun orang itu Islam, tetapi bila shalatnya tak baik, ia tak dapat berbuat banyak untuk Islam. Para kiai

[7] Secara harfiah, terjemahannya adalah: timba mencari sumur, dan bukannya sumur yang mencari timba.

harus lebih tekun dan sungguh-sungguh mengajari santrinya shalat yang benar, menurut petunjuk kitab-kitab yang selama ini menjadi pegangan para Ahli Sunnah wal Jama'ah. Kiai-kiai sekarang seharusnya kembali menjadi kiai salaf".

2. Pendekatan dalam Studi Ini

Muhzakir dan Muhdi, sebagai dua orang kiai menunjuk-kan perbedaan yang sangat besar. Muhzakir adalah seorang kiai pesantren. Ia anak seorang kiai yang dibesarkan di lingkungan pesantren. Melalui pertautan silsilah keturunan dan hubungan perkawinan, ia memiliki hubungan kekerabatan yang luas dengan kiai-kiai lain di Jawa Tengah dan di Jawa Timur. Sementara Muhdi adalah anak seorang petani, yang hidupnya pas-pasan dari hasil kerja istrinya dan sedikit hasil sawah peninggalan orang tua. Kecuali dengan pamannya, hubungan kekerabatan dengan kiai lain hampir tidak ada. Tak jelas mengapa akhirnya dia memutuskan memakai sebagian besar waktu mudanya untuk mengaji di beberapa pondok, yang akhirnya membawanya menjadi seorang kiai langgar, seperti sekarang ini.

Menghadapi berbagai perubahan yang cepat di sekitarnya, keduanya menunjukkan respon yang berbeda. Muhzakir nampak memanfaatkan berbagai kesempatan yang terbuka untuk masuk ke dalam jaringan yang lebih luas, yang akhirnya membawanya ke tingkat nasional. Sementara Muhdi mencoba bertahan dalam kedudukannya sebagai kiai lokal. Untuk sebagian, perbedaan Muhzakir dan Muhdi berkaitan dengan perbedaan di antara Muhzakir, yang 'kiai pesantren', dan Muhdi, yang 'kiai langgar', masing-masing memiliki sumber kewibawaan dan kekuasaan berbeda. Secara lebih luas, perbedaan di antara kiai langgar dan kiai pesantren akan dibahas dalam bab 6 dan 7 nanti. Namun demikian dalam menghadapi perubahan dari luar ada banyak kiai

pesantren yang mengambil sikap seperti Muhdi. Sementara itu tidaklah jarang ditemui kiai langgar yang, walaupun dalam bentuk yang berbeda dan lebih terbatas, memberi respon yang kurang lebih sama dengan Muhzakir.

Walaupun respon antara satu dan lain kiai dapat berbeda-beda, namun respon tersebut tidaklah dapat dianggap sebagai respon yang individual sifatnya. Melalui hubungan perkawinan, jaringan transmisi ilmu, organisasi keagamaan dan politik, ideologi dan ajaran, dan bahkan juga karena menghadapi pesaing yang sama, antara satu kiai dihubungkan dengan kiai lainnya.

Pendekatan yang sudah dikembangkan selama ini cenderung mengabaikan keragaman ini, sehingga memberikan kesan sebagai statis dan monolitik. Horikoshi (1987) misalnya, melalui studi kasus tentang seorang *ajengan* (kiai) di Jawa Barat ia mencoba mengidentifikasi sejumlah ciri tertentu, yang selain membedakan *ajengan* dengan ulama, juga merupakan keunggulan yang memungkinkan *ajengan* untuk mempertahankan diri dari berbagai perubahan yang mengancam. Sementara itu, Dhofier (1982) melalui studi kelembagaan tentang apa yang disebutnya sebagai tradisi pesantren, mengetengahkan sejumlah unsur yang secara bersama-sama telah mampu mempertahan peran dan kedudukan kiai dari ancaman perubahan. Para kiai di pedesaan Jawa, menurutnya, merupakan bagian dari tradisi yang telah mapan, padu, dan secara turun-temurun dipelihara dan dikembangkan sebagai upaya untuk mempertahankan *status quo* mereka.

Pandangan Horikoshi dan Dhofier akan dibahas secara rinci dalam bab II nanti, bersama-sama dengan ahli lain yang telah melakukan studi tentang peranan kiai ataupun pemimpin lokal lain semacamnya (Wolf 1956, Scott 1972, Silverman 1965). Untuk sementara cukup dikemukakan bahwa, pendekatan analisis kelembagaan model Dhofier tampak terlalu statis untuk dapat

menangkap dinamika yang datang dari luar, maupun yang datang dari kiai sendiri. Dalam kerangka pendekatan mereka, perubahan, inkonsistensi, ataupun keanekaragaman, tidak mendapatkan tempat dan perhatian sewajarnya, sehingga sering dianggap sekadar sebagai penyimpangan ataupun bentuk kemerosotan dari suatu tipe ideal yang mereka miliki.

Padahal, perubahan, inkonsistensi dan keanekaragaman, justru sering merupakan bagian dari strategi yang dilakukan oleh para kiai untuk mempertahankan *status quo* serta memainkan peran mereka dalam menghadapi perubahan sosial di sekelilingnya. Dalam kasus Muhzakir misalnya, tampak adanya paradoks: untuk mempertahankan *status quo*-nya sebagai kiai dan pesantrennya terhadap berbagai perubahan di sekelilingnya, dia harus mengubah diri. Demikian pula, untuk mempertahankan posisi lokalnya, Muhzakir harus naik ke tingkat nasional. Sebaliknya, untuk mempertahankan basis legitimasinya, Muhzakir harus tetap memelihara umat dan pesantrennya di desa.

Ada dua pendekatan yang dipilih dalam studi ini yaitu: (1) pendekatan wilayah, dalam arti kiai dan peranannya di lihat sebagai bagian dari dinamika sosial politik wilayah. (2) pendekatan kasus, yaitu dengan mempelajari kasus-kasus kongkrit yang ditemui di lapangan.

Bab 2
Pokok Studi, Acuan, dan Cara Kerja

1. Pokok Studi

Studi ini membahas peranan kiai dalam perubahan sosial dan politik di daerah Muria. Persoalan pokok yang disoroti adalah bagaimana respon para kiai sebagai pemimpin agama, terhadap berbagai perubahan di bidang sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi di sekeliling mereka.

Seseorang yang dipandang sebagai guru dan ahli agama Islam, yang menguasai beberapa kitab Islam klasik, di lingkungan masyarakat Islam tradisional di pedesaan Jawa, dipanggil dengan sebutan kehormatan sebagai kiai.[1] Sebagai ahli agama, mereka sering juga disebut sebagai ulama,[2] sebutan yang lebih umum dipakai di lingkungan masyarakat Islam.

Bagi penduduk desa, kiai acapkali tidak hanya menjadi guru, kepada siapa mereka atau anak-anak mereka dapat belajar agama, tetapi juga merupakan seorang tokoh atau pemimpin masyarakat,

---

[1] Di lingkungan masyarakat Jawa sebutan kiai juga dipakai sebagai gelar kehormatan bagi orang tua pada umumnya, serta bagi benda-benda keramat, misalnya sebutan kiai Garuda Yekso, untuk sebutan bagi kereta kencana di Keraton Yogyakarta. Dalam sejarah persebaran agama Kristen, sebutan kiai juga dipakai untuk beberapa pengkabar injil pribumi, guna membedakannya dengan para pengkabar Injil Barat.

[2] H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers (1953) *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, pp. 599-600.

kepada siapa mereka secara individual maupun kelompok, meminta nasehat dalam berbagai macam persoalan, mengharapkan berkah, doa-doa dan pengobatan, bahkan sering kali juga perlindungan. Benda misalnya mencatat, penderitaan yang berkepanjangan sebagai akibat dari politik tanam paksa, sementara di lain pihak terjadi pula alienasi politik dari kaum *priyayi* atas massa petani--sebagai akibat dipakainya kaum *priyayi* oleh pemerintah Belanda sebagai aparat pemaksa--telah menempatkan para kiai sebagai 'surga' di mana para petani mencari perlindungan dan pelepasan (Benda, 1980: 54-55).

Sartono Kartodirdjo, dalam studinya tentang gerakan-gerakan protes di pedesaan Jawa pada abad XIX dan awal abad XX mencatat, walaupun tidak selalu para kiai, haji, dan guru agama memimpin langsung gerakan tersebut, pengaruh mereka sangat besar (Sartono Kartodirdjo 1973: 7). Kepercayaan masyarakat desa akan kekuatan-kekuatan supranatural dan magis, sering memberikan kekuasaan karismatis kepada kiai. Di samping itu, karena banyak kiai menguasai pesantren dan memimpin tarekat, memiliki banyak pengikut, serta ditaati hampir secara mutlak oleh para santrinya, mereka memiliki sarana organisasi dan massa yang dapat mereka gunakan untuk mendukung ambisi mereka, bila mereka menghendaki (Sartono Kartodirdjo, idem).

Keterlibatan para kiai dalam berbagai gerakan perlawanan membawa mereka kepada situasi selalu dicurigai, diawasi, dan bahkan menjadi sasaran berbagai pembatasan oleh para penguasa. Hanya saja perlu dicatat, relasi antara kiai terhadap penguasa, sebagaimana akan diuraikan dalam bab berikut nanti, sejak semula sesungguhnya bersifat ambivalen dan berubah-ubah.

Kenyataan adanya hukum Islam tidak hanya mengatur hubungan antara kaum muslim dengan Tuhannya, melainkan juga hampir seluruh relasi sosial maupun individual, memberi peluang

yang cukup luas bagi para kiai untuk menanamkan pengaruhnya, dan membuahkan status sosial yang tinggi (Dhofier 1982). Superioritas mereka di bidang agama, sering diikuti dengan pemilikan tanah yang lumayan luas di pedesaan, memperkuat kedudukan mereka sebagai bagian dari elite lokal yang berpengaruh. Keberhasilan mereka untuk membendung masuknya pengaruh gerakan reformasi Islam Muhammadiyah dari kota ke pedesaan, menunjukkan kuatnya pengaruh para kiai di kalangan umat Islam tradisional di pedesaan.

Apakah peran para kiai, sebagaimana para pemimpin tradisional lainnya, akan dapat bertahan di tengah perubahan sosial, ekonomi dan politik dalam masyarakat luas yang begitu kompleks dewasa ini, tampaknya akan sangat bergantung pada kemampuan mereka untuk menyesuaikan secara kreatif terhadap kekuatan-kekuatan perubahan. Buku ini dimaksudkan untuk membahas masalah tersebut, dengan mencoba menggambarkan dilema-dilema yang dihadapi dan pilihan-pilihan strategis yang dilakukan oleh para kiai dalam relasinya dengan sistem luar yang dominan.

Setidaknya ada beberapa alasan untuk mempersoalkan hal ini. *Pertama*, perubahan konfigurasi politik menyebabkan komunitas lokal, tidak lagi tepat untuk didekati sebagai sistem otonom yang tertutup pada dirinya sendiri, melainkan terkait dengan sistem luar yang lebih luas. Program-program pembangunan pemerintah tidak hanya telah memasuki berbagai pelosok desa, tetapi juga memasuki berbagai bidang kehidupan (ekonomi, sosial, politik dan keagamaan). Dalam hal ini daya lanjut dari peran kiai tampaknya tidak hanya bergantung pada kemampuan memelihara tradisi, tetapi pada pilihan strategi yang tepat dari berbagai skenario yang tersedia baginya. Untuk dapat mempertahankan basis-basis kekuasaan dan otoritas tradisional (sebagai seorang kiai), sering kali ia justru harus melakukan

perubahan-perubahan. Sedangkan pilihan-pilihan dilematis muncul dari posisi kritis pada persilangan antara 'dunia rohani' (agama) dan 'dunia sekuler' (politik).

Kedua, adanya perubahan kedudukan Islam di Indonesia akhir-akhir ini, di mana Islam tidak lagi dapat dipandang hanya sebagai bagian dari realitas politik atau realitas agama saja. Islam telah menjadi bagian dari realitas sosial budaya (sebagai semacam idiom), tempat masyarakat hidup dan mengekspresikan diri. Ini berarti, posisi kritis dan dilema-dilema yang dihadapi oleh para kiai menjadi semakin kompleks.

2. Beberapa Studi Lain sebagai Acuan

Sejak awal enampuluhan, penelitian lapangan antropologis mengalami pergeseran perhatian dari masyarakat kesukuan, ke masyarakat tani yang lebih kompleks. Bersamaan dengan itu, terutama menyangkut problematik relasi dan integrasi antara bagian-bagian dengan sistem keseluruhan yang lebih luas; sistem lokal diperhadapkan dengan sistem nasional. Di antara konsep-konsep yang menjadi semakin populer pada saat itu dipinjam dari teori-teori transaksionalisme dan interaksionalisme seperti patronase, mediator atau perantara dan brokers atau pialang.

Mediator secara singkat, menunjuk kepada peran orang-orang atau kelompok yang menempati posisi penghubung dan perantara antara komunitas lokal dengan sistem nasional yang bercorak perkotaan. Bergantung pada posisi strukturnya dalam jaringan masyarakat yang kompleks, mediator dapat diperankan oleh pemimpin tradisional yang membentengi titik-titik rawan dalam jalinan yang menghubungkan sistem lokal dengan keseluruhan sistem yang lebih luas (Wolf 1956). Contoh mediator jenis ini dapat dijumpai pada *Cacique* di Meksiko (Friederich 1968), pemilik *hasienda* atau tuan tanah (Wolf 1956) dan tuan tanah di Italia

(Silverman 1965). Mediator ini dapat pula berupa pialang budaya (*cultural brokers*) yang memperkenalkan unsur-unsur budaya kota ke masyarakat.

Geertz, dengan meminjam konsep Wolf, melihat kiai di Jawa menempati posisi sebagai pialang budaya (Geertz 1960). Pada masa sesudah kemerdekaan, telah terjadi perubahan peran para kiai, dari seorang komunikator yang menghubungkan dunia Islam berpusat di Mekah dengan para petani Jawa di pedesaan, menjadi politisi yang mengageni pemerintah pusat di pedesaan (walaupun kadang-kadang hanya dengan fungsi simbolis) (Geertz 1960: 243). Cara pandang ini telah menimbulkan kritik, karena terlalu berlebihan menekankan (mengunggulkan) level kekuasaan pusat ketimbang level lainnya (Quarles van Ufford 1987: 141-158). Namun demikian, Geertz telah menarik perhatian banyak ahli kepada posisi istimewa (*crucial*) para kiai.

Bertolak dari konsepsi mediator, Horikoshi telah melakukan studi lapangan di Jawa Barat tentang peran kiai (*ajengan*) dalam perubahan sosial. Dalam posisi penghubung, para kiai yang cakap mampu memasuki permainan kekuasaan yang begitu rumit, dengan sistem luar yang dominan. Hanya saja, keberhasilan seorang kiai dalam memainkan perannya menurut Horikoshi sangat bergantung pada kualitas karismatik mereka (Horikhosi 1976: 211-236). Menurut Horikoshi, sebagaimana fenomena karismatik lainnya, posisi kiai ditandai oleh ketiadaan kualitas-kualitas institusionalnya. Akibatnya kedudukan kiai tidak dapat diwariskan begitu saja, dan wafatnya seorang kiai karismatik akan diikuti dengan berakhirnya kepemimpinan karismatik. Dalam hal ini, fungsi kepemimpinan umat, untuk sementara akan beralih kepada kelompok ulama.

Menurut Anderson (1972: 65) dan Oomen (1967: 85), karisma terletak pada pandangan masyarakat terhadap pemiliknya. Itu

sebabnya sering kali terjadi, sebutan yang disandangkan kepada pribadi karismatik lebih hebat daripada kemampuan dia sebenarnya sebagai pemimpin. Gejala semacam ini memang sering kita dapati di antara beberapa kiai besar, namun kurang berguna untuk menjelaskan kedudukan dan peran kiai 'biasa' yang peranan dan pengaruh mereka, walaupun kedengarannya tak sehebat kiai karismatik, namun tak dapat dianggap kecil.

Dhofier dalam disertasinya berjudul *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kiai in Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java* (1980), membahas secara rinci usaha-usaha yang dilakukan para Kiai untuk memelihara apa yang disebutnya sebagai 'tradisi pesantren'. Perhatiannya yang terpusat pada dunia pesantren, tempat dia sendiri berasal, telah menggodanya untuk mengabaikan kaitan-kaitan dan relasi-relasi yang dimiliki oleh para kiai dan pesantrennya dengan dunia luar, sebagai sistem yang lebih luas dan dominan. Walaupun dalam uraiannya, Dhofier sering menyebut adanya kaitan dengan dunia luar pesantren, tetapi kaitan-kaitan itu sering kali hanya diasumsikan, dan tidak diterangkan (Kessler 1978 dan Mansurnoor 1990). Tak kalah seriusnya adalah pengabaiannya terhadap para kiai non-pesantren, yang secara tersamar oleh kalangan pesantren cenderung dianggap sebagai kiai 'kelas dua'. Pendekatannya yang terlalu menekankan fungsi kelembagaan tradisional pesantren menghasilkan suatu gambar yang statis dan monolitik. Namun Dhofier dalam karyanya itu telah memberi sumbangan besar dengan mengungkapkan adanya berbagai macam jaringan (*network*) yang sengaja diciptakan oleh para kiai sebagai upaya mempertahankan tradisi pesantren. Jaringan dimaksud antara lain berupa jaringan transmisi ilmu, hubungan saling memasok santri di antara pesantren tertentu, ataupun jaringan kekerabatan antar kiai yang muncul melalui sistem perkawinan endogamis. Di samping itu, uraian-uraiannya yang rinci tentang nilai-nilai,

pandangan hidup dan elemen-elemen dalam kehidupan pesantren, sangat menolong kita mengenal anatomi kehidupan pesantren yang sangat rumit.

Sewaktu buku ini sedang dipersiapkan, telah terbit buku Mansurnoor (1990) yang membahas tentang kedudukan dan peran ulama (kiai) di Madura. Berbeda dengan pendekatan Dhofier, Mansurnoor menempatkan para kiai yang dibahasnya dalam konteks perkembangan masyarakat pedesaan Madura. Mansurnoor menunjukkan, kedudukan para kiai dalam struktur masyarakat pedesaan Madura berubah-ubah dalam menghadapi perubahan pusat-pusat kekuasaan. Sebagai akibat dari kondisi alam yang miskin, untuk waktu yang lama pengaruh pemerintah pusat kurang terasa di daerah ini. Situasi ini telah memungkinkan para kiai Madura menempatkan diri secara mantab dalam kedudukan sebagai pemimpin-pemimpin lokal, tanpa adanya pusat kekuasaan lain yang menyaingi mereka. Sejauh *setting* lokal tidak terusik oleh intervensi atau pengaruh kekuasaan dari luar, para ulama (kiai) di Madura tidak mengalami kesulitan dalam mempertahankan kedudukan dan kewibawaan mereka di hadapan masyarakat. Hanya saja, situasi berubah saat program-program pemerintah pusat mencapai daerah ini. Melalui beberapa kasus di bidang pendidikan, misalnya, Mansurnoor menguraikan secara jelas, perubahan-perubahan posisi para kiai Madura menghadapi perubahan dari luar yang masuk ke daerah pedesaan melalui program-program pembangunan pemerintah.

3. Cara Kerja Lapangan

Pesantren sering kali dapat dianggap sebagai kerajaan kecil, dengan kiai sebagai penguasa tunggalnya. Itu sebabnya sejak awal disadari bahwa, mendapatkan izin dan restu dari para kiai untuk memasuki wilayahnya itu akan sangat mempermudah pelaksanaan

penelitian di lapangan selanjutnya. Pertimbangan praktis ini membawa saya memilih daerah Tayu sebagai daerah penelitian. Pada tahun 1984, selama 3 bulan saya telah tinggal di salah satu pesantren terkemuka di Kedungsantri. Melalui kegiatan itu, saya telah mengenal dengan cukup akrab beberapa orang kiai di Kedungsantri dan sekitarnya. Di samping itu, pertimbangan lain yang tak kalah penting adalah bahwa studi antropologis tentang Islam--lebih khusus lagi tentang kiai--di lingkungan petani pedesaan di daerah pesisiran ini belum banyak dilakukan.

Segera setelah saya mengambil keputusan untuk memilih Tayu sebagai wilayah penelitian, saya datang kepada kiai Muhzakir untuk bersilaturrahmi sambil meminta izin dan restunya untuk kembali mengadakan studi di pesantrennya. Perkenalan yang sudah lama terjalin dengan beliau (sejak 1984) memudahkan terciptanya keakraban kembali. Walaupun demikian segera terasa, penerimaan Muhzakir terhadap 'orang luar', jauh lebih hati-hati dibanding tahun 1984. Perubahan ini tidak lepas dari suasana persaingan politik di lingkungan NU, khususnya berkenaan dengan konflik keras yang terjadi di antara para ulama sepuh dalam dewan Syuriyah dengan kelompok politisi di lingkungan Tanfidziyah.[3] Meskipun Muhzakir duduk di dalam dewan Syuriyah, ia dikenal sangat dekat dengan ketua Tanfidziyah yang oleh para kiai sepuh dinilai terlalu liberal. Konon kritik semacam itu secara halus juga dialamatkan kepada Muhzakir.

Sementara itu, sesuai dengan prosedur yang ditetapkan pemerintah, saya juga mengurus izin resmi dari instansi yang berwenang. Hanya saja, untuk tetap dilihat bahwa bagi saya, restu

[3] Mengenai koflik di lingkungan NU ini, lihat Marijan (1992). Muhzakir, walaupun anggota dewan Syuriyah, cenderung dianggap sebagai tokoh yang satu kubu dengan ketua Tanfidziyah yang dalam penilaian para kiai sepuh dianggap terlalu liberal. Dalam kedudukannya sebagai anggota dewan Syuriyah, nampaknya dia berusaha mengambil posisi tengah.

dari Muhzakir lebih penting daripada izin resmi, pengurusan izin ini saya lakukan setelah beberapa malam menginap di pesantren. Usaha ekstra untuk lebih dahulu memperoleh izin dari pesantren di Kedungsantri didasarkan pertimbang, bahwa masyarakat Tayu melihat pesantren di Kedungsantri sebagai pusat dan memiliki pengaruh besar di lingkungan pesantren sekelilingnya. Dengan demikian, Muhzakir merupakan pintu strategis untuk memasuki 'dunia kiai' serta 'lingkungan dalam' dari masyarakat Islam setempat.

Perlu dicatat, pesantren hanya merupakan sebagian saja dari lingkungan yang saya amati. Selain persantren masih terdapat madrasah, langgar dan tarekat, yang dari kunjungan awal diketahui, lembaga-lembaga itu merupakan lingkungan penting di mana perwujudan masyarakat Islam di Tayu dapat diamati dengan mudah.

Penelitian lapangan studi ini dilaksanakan selama satu tahun antara September 1988 hingga Agustus 1989, di tiga desa di wilayah Tayu. Desa pertama adalah Kedungsantri, yang untuk daerah Tayu dan sekitarnya dipandang sebagai pusat pendidikan dan ortodoksi Islam. Menurut tradisi lokal, awal persebaran Islam di daerah Tayu dan sekitarnya, bermula dari desa ini. Kedudukannya sebagai pusat Islam di Tayu masih dipertahankan hingga saat ini. Desa kedua adalah Karengarum. Desa ini terletak sekitar 2 km dari Kedungsantri. Walaupun desa ini juga dikenal sebagai desa Islam, namun golongan komunis cukup kuat di desa ini, di masa lalu. Sedangkan desa ketiga berada di lain kecamatan sejauh 8 km dari Kedungsantri. Desa ketiga ini selain dekat dengan kota kecamatan Tayu, letaknya juga tidak jauh dari pabrik gula Pakis.

Untuk melakukan penelitian lapangan, saya telah dibantu oleh empat orang asisten, dua di antaranya adalah dosen dari IAIN Walisongo di Salatiga. Namun, dalam perjalanan waktu, tanpa

direncanakan, peran sebagian dari asisten ini telah digantikan oleh beberapa pemuda setempat, yang melalui pergaulan sehari-hari tertarik pada studi yang sedang saya lakukan. Perkembangan ini sungguh menguntungkan, karena terbukti kemudian salah seorang dari mereka selain masih memelihara hubungan via surat menyurat, juga selalu bersedia mengirimkan beberapa informasi tambahan yang saya butuhkan.

Fokus penelitian saya adalah relasi-relasi yang dimiliki para kiai. Walaupun ada tiga desa yang diperhatikan secara khusus, namun studi ini bukanlah studi lingkup desa. Jaringan kerja yang dimiliki para kiai, lembaga-lembaga keagamaan dan politik yang terkait dengan mereka, sering kali melampaui tingkat lokal. Pemilihan desa semata-mata agar beberapa segi dari peranan kiai, khususnya dalam hubungan kiai dengan umat serta keterlibatan mereka pada kegiatan politik lokal, dapat diamati secara lebih jelas. Itu sebabnya dalam memilih desa, saya lebih memperhatikan segi variasi daripada kemungkinan untuk memperbandingkannya.

Pada awal penelitian, saya melakukan survei sederhana, baik di lingkungan para santri di beberapa pesantren, maupun di kalangan penduduk desa. Cara ini selain memberi informasi umum yang bersifat kuantitatif, juga bermanfaat untuk mengenal sebanyak mungkin orang. Walaupun demikian, metode utama untuk mengumpulkan informasi tetap melalui pengamatan dan wawancara mendalam terhadap penduduk.

4. Sistematika Buku Ini

Bab 1, 2 dan 3 merupakan bagian pendahuluan dari buku ini. Pada bab 1 dibahas titik tolak, atau cara pandang dan pendekatan yang dipakai dalam studi ini. Melalui dua kasus kongkrit, pembaca diantar memasuki dunia para kiai di lokasi tempat studi ini dilaksanakan. Pada bab 2, dibahas secara singkat studi dari

beberapa penulis lain mengenai peranan kiai. Beberapa di antaranya yang dianggap penting sebagai acuan adalah studi Geertz (1960), Dhofier (1982), Horikoshi (1987) dan Mansurnoor (1990). Sebagai akhir dari bagian pendahuluan, dalam bab 3 dibahas beberapa indikator historis mengenai peranan kiai di Jawa. Peranan kiai yang kini nampak beraneka ragam, sebenarnya merupakan bagian dari peranan mereka di masa lalu.

Bab 4 dan 5, yang menjadi bagian pertama dari isi pokok studi ini, merupakan pengantar ke wilayah penelitian, yaitu kawedanan Tayu di daerah Muria. Walaupun pada dasarnya studi ini merupakan studi tentang situasi kontemporer, akan tetapi, sejauh data memungkinkan, di sana-sini disajikan juga uraian yang bersifat sejarah. Khususnya di bab 4, tinjauan sejarah dimaksudkan untuk menggambarkan perkembangan sosial, ekonomi dan politik wilayah Tayu di masa lalu, di mana Islam dan kiai merupakan bagiannya. Tinjaun sejarah tersebut dibatasi pada situasi mulai awal abad ini. Dalam bab 5, disajikan gambaran umum dari tiga desa penelitian yaitu Kedungsantri dan Karangarum, di kecamatan Margoyoso dan Mletik di kecamatan Tayu.

Bab 6, 7, dan 8 membahas peranan kiai di lingkungan 'dalam' yaitu di lingkungan umat Islam. Ada 4 lingkungan yang dibahas secara khusus, yaitu langgar (bab 6), pesantren (bab 7), madrasah dan tarekat (bab 8). Keempat lembaga ini dapat dipandang sebagai manifestasi penting kehadiran umat Islam di daerah Tayu.

Bab 9 dan 10, membahas relasi para kiai dengan lingkungan 'luar'. Di dalam kedua bab ini dibahas keterlibatan mereka di bidang politik. Akhirnya, dalam bab 11 yang merupakan bab penutup, dikemukakan beberapa kesimpulan.

Bab 3
Beberapa Indikator Historis tentang Peranan Kiai di Jawa

1.Islamisasi Jawa dan Jawanisasi Islam

Sejarah awal masuk dan persebaran Islam di Indonesia masih kabur. Kurangnya sumber sejarah yang informatif dan terpercaya, mengakibatkan masih banyak ketidakjelasan, dan dengan demikian menimbulkan perbedaan pendapat di antara para ahli, di sekitar masalah-masalah seperti kapan Islam masuk ke Indonesia, melalui jalur mana, siapa yang menjadi pelaku utama sejarah persebarannya, serta mengapa agama baru tersebut diterima secara luas menggantikan tradisi lama yang sudah ada sebelumnya (Drewes 1968, Ricklefs 1981, Johns 1975, Kahane 1984). Hingga kini, masih diperdebatkan apakah Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-1 Hijriah (abad ke-7 Masehi), atau beberapa abad sesudahnya. Demikian halnya apakah Islam datang ke Indonesia melalui Parsi, Gujarat, atau langsung dari tanah Arab. Sementara beberapa ahli juga meragukan apakah para pedagang, yang tentunya sibuk dan lebih tertarik untuk mencari untung, memang memiliki kemampuan dan minat untuk menyebarkan agama, atau tidakkah justru para sufi yang tergabung dalam gilda-gilda, yang membawanya kemari (Abdullah 1982: 1).

Pada umumnya para ahli berpendapat bahwa persebaran Islam di Indonesia telah terjadi secara berangsur-angsur, bersifat sangat heterogen, dan berlangsung dalam kurun waktu yang lama

(berabad-abad) (Benda 1958, Geertz 1960). Penemuan batu nisan di Leran (Gresik) memberi arah adanya kemungkinan bahwa komunitas Islam telah mulai berkembang di daerah itu pada sekitar tahun 475 Hijriah (tahun 1082 Masehi).[1] Catatan perjalanan Marco Polo, yang pada tahun 1292 singgah selama 5 bulan di Sumatra menceritakan adanya kota pelabuhan Islam Perlak yang pada saat itu telah ramai (ibidem). Namun, persebaran Islam ke berbagai penjuru tanah air diduga baru terjadi pada abad ke-15 dan abad ke-16 mengikuti jalur perdagangan.

Khususnya di Jawa, proses Islamisasi secara struktural setidaknya telah dibentuk oleh beberapa unsur yang saling menunjang, yaitu: para pedagang yang menumbuhkan kantong-kantong Islam di pusat-pusat perdagangan di daerah pesisir; kesultanan Islam dengan tradisi maritim yang kuat di sepanjang pantai Jawa yang secara bertahap mampu melepaskan diri dari kerajaan Hindu di pedalaman; kelompok ulama Islam, baik asing maupun pribumi yang mengisi beberapa pos birokrasi serta memimpin upacara keagamaan di kesultanan; serta para sufi atau guru mistik yang melakukan perjalanan berkeliling pedalaman untuk berdakwah, ataupun mendirikan pesantren baru di pedalaman.

Van Leur (1955: 112) berpendapat bahwa walaupun Islam menyebar mengikuti jalur perdagangan, namun perkembangan Islam menurut dia lebih karena situasi dan motif politik. Pada waktu kota perdagangan di pesisir tumbuh menjadi kekuatan komersial baru yang ingin melepaskan diri dari Majapahit di pedalaman, para penguasa di pesisir mendapati Islam sebagai simbol perlawanan, sekaligus sebagai alternatif ideologi yang

[1] Terhadap batu nisan di Leran ini masih ada keraguan apakah memang berasal dari Jawa atau dari daerah lain yang kemudian, misalnya untuk pemberat kapal, di bawa ke Jawa (Ricklefs 1981: 3).

menarik. Majapahit pun sebagai puncak kerajaan Hindu di pedalaman, akhirnya jatuh dan kekuasaan politik pun beralih ke kesultanan Islam Demak di pesisir Utara. Pada masa kejayaan Demak inilah, diduga berawal anggapan bagi kebanyakan orang Jawa, 'menjadi Jawa sama dengan menjadi Islam' (Jay 1963: 6).

Dalam sejarah perjalanan kerajaan-kerajaan di Jawa selanjutnya, proses Islamisasi untuk sebagian besar tetap saja menjadi bagian dari dinamika perebutan kekuasaan yang terjadi di antara para dinasti yang ada. Proses Islamisasi menjadi lebih politis lagi dengan datangnya bangsa Barat yang Kristen.

Fakta menunjukkan bahwa kedatangan Islam di Jawa tidak ke daerah pagan, melainkan masuk ke dalam masyarakat yang sarat dengan tradisi Hindu-Budha yang telah berkembang berabad-abad sebelumnya. Kenyataan itu telah memaksa Islam, mau tidak mau, untuk menyesuaikan diri. Clifford Geertz (1968: 16) misalnya, berpendapat bahwa Islam di Jawa, berbeda dengan Islam di Maroko. Dalam pendekatannya, Islam di Jawa lebih menunjukkan ciri-ciri: *adaptive, absorbent, pragmatic and gradualistic, a matter of partial compromises, halfway covenants and outright evasions*. Dengan kata lain, apa yang terjadi adalah Islam yang 'di-Jawa-kan' daripada 'Jawa yang diislamkan'.

Surat-surat misionaris Poensen (terjemahan Penders 1977: 242-243) dari daerah pedalaman pulau Jawa, memberikan gambaran tentang keislaman orang Jawa pada akhir abad yang lalu, sebagai berikut:

> 'The Javanese are all (with an unimportant exception) Mohammedans. This is what the government says and what the natives themselves say, ... But to have a proper understanding of the situation it is necessary to make a distinction between the formal and inner life of the people ... It is true that formally the religion of the masses is, however defective it may be, undoubtedly Mohammedanism ... but inwardly there are other and older forces still at work ... In the daily life

> prayers can be heard in which the names of all sorts of spirits are called, while the name of Allah is either lacking or treated equally with those of the many other (spirits). People can be seen to bring offerings to the spirit of the village, and other spirits in rocks, trees graves, caves, rivers, etc. ... Yes, the villager uses formulas, called rapals, in which Allah's name is mentioned, but he has to share the honour with many others ...'

Kesediaan Islam untuk beradaptasi tanpa mengubah secara berarti cara kehidupan lama itu tidak berarti tanpa ketegangan dan berlaku secara umum. Naskah kesusasteraan Jawa klasik seperti Darmogandul dan Centhini penuh dengan cerita pertentangan di antara mereka yang ingin tetap mempertahankan pandangan dan cara hidup lama dengan para penganjur Islam.

Walaupun tidak sekeras di Sumatra, pertentangan antara adat dan syari'ah juga berlangsung di Jawa. Ini tampak misalnya dalam pilihan hukum dalam kasus-kasus hukum waris. Jay (1963: khususnya bab I) berpendapat bahwa pertentangan antara golongan santri dengan abangan merupakan pertentangan laten yang selalu muncul dalam memperebutkan pengaruhnya sejak zaman Mataram abad ke-16 hingga saat ini. Dalam waktu yang cukup lama, pertentangan itu muncul di lingkungan elite keraton, di antara kaum ningrat yang berorientasi ke arah sinkretis dengan para penganjur Islam. Dalam lingkungan yang lebih luas, pertentangan itu juga mengambil bentuk konflik antara penguasa Mataram yang sinkretis dengan para Sunan di daerah pesisir yang Islam. Tidak jarang para penguasa di pesisir menggunakan Islam sebagai simbol perlawanan dan sandaran. Pada waktu gelombang ortodoksi masuk ke Jawa pada akhir abad ke-19, yaitu antara lain dengan semakin banyaknya jemaah haji yang pergi ke dan pulang dari Mekah, serta membanjirnya emigran Arab dari Hadramaut, maka keterpisahan tersebut dipertegas kembali. Dengan semakin luasnya penyebaran pesantren ke pelosok-pelosok desa, serta adanya kemajuan sarana komunikasi, pertentangan itu terbawa

ke dalam kehidupan di pedesaan. Jay (1963: 16-30) berpendapat bahwa pecahnya Sarekat Islam, dan polarisasi kekuatan politik sebagaimana tercermin dalam hasil Pemilu 1955, harus dipahami dari pertentangan laten ini.

Pada paruh kedua abad ke-19 tersebut jumlah jemaah haji Indonesia ke Mekah memang mengalami kenaikan yang sangat mencolok. Bila rata-rata per tahun pada dekade 1850-an dan 1860-an adalah 1600 orang, pada dekade 1870-an mencapai 2600 orang dan pada dekade berikutnya, 1880-an melonjak mencapai 4600 orang (Kartodirdjo 1966: 151-152 dan Vredenbregt 1962). Gejala ini sebagian di latarbelakangi oleh pencabutan beberapa peraturan pemerintah kolonial Belanda yang semula memang dimaksudkan untuk mengontrol arus jemaah haji ke Mekah. Sebagian sebab yang lain adalah membaiknya sarana transportasi laut, khususnya dengan dibukanya Terusan Suez pada tahun 1850 yang sangat memperpendek jalur pelayaran ke Mekah. Namun, Kartodirdjo (1966: 147) berpendapat, meningkatnya jumlah jemaah haji yang terus menerus pada akhir abad yang lalu tersebut merupakan bagian dari kebangkitan agama (*religious revival*) yang melanda berbagai tempat di Indonesia. Kebangkitan agama tersebut telah ditandai pula oleh meningkat-nya aktivitas keagamaan di tempat-tempat ibadah, pembangunan sekolah-sekolah agama, dan tempat ibadah, serta berkembangnya secara pesat perkumpulan tarekat. Lebih lanjut, menurut Kartodirdjo (1966: 174), munculnya kebangkitan keagamaan ini sedikit banyak merupakan reaksi terhadap pemerintahan kolonial, baik karena pengalaman sendiri maupun karena faham dari luar.

Seperti dapat dibayangkan, niat sebagian besar orang-orang yang pergi haji itu adalah untuk memenuhi rukun Islam, sambil menikmati perjalanan ke negeri lain, serta mengharapkan status sosial yang tinggi setelah kembali ke tanah air. Namun, banyak pula di antara mereka yang memakai kesempatan selama berada

di tanah suci tersebut untuk menyerap ajaran Islam yang mereka pandang lebih murni. Sebagian dari mereka bahkan tinggal beberapa tahun untuk memperdalam ilmu pengetahuan Islamnya, baik dari guru-guru setempat, atau pun dari ahli agama dari Indonesia yang telah lama bermukim di sana. Hingga akhir abad ke-19 koloni jemaah Indonesia di Mekah merupakan koloni terbesar dan yang paling aktif. Melalui mereka yang pergi dan pulang dari tanah suci ini, tidak hanya hubungan dengan sumber ortodoksi dihidupkan, namun juga kegiatan pengajaran Islam di langgar-langgar dan di pesantren memperoleh sumber pemasok tenaga yang potensial. Tidak semua kiai adalah haji, namun umumnya kiai yang terkenal memang demikian. Demikian pula halnya perkumpulan-perkumpulan tarekat, yang menurut Kartodirdjo (ibidem) jumlah mereka telah berkembang dengan pesat pada akhir abad ke-19 itu pula, memperoleh banyak tambahan pengikut yang bersemangat.

2. Peran Politik Para Elite Agama

Sejak masa-masa awal kerajaan Islam, tampak para ulama memainkan peranan penting dalam pemerintahan. Menurut Benda (1958: 14), para penguasa yang baru dinobatkan harus banyak bersandar kepada para ulama, guru mistik dan ahli kitab, karena merekalah yang dapat menobatkan para penguasa tersebut menjadi pangeran-pangeran Islam, mengajar serta memimpin upacara keagamaan, serta menjalankan hukum Islam terutama di bidang perkawinan, perceraian, serta warisan. Di bawah kesultanan Islam, karena Sultan diakui sebagai penguasa Islam, lembaga keagamaan mendapatkan pengakuan dan perlindungan penuh. Beberapa ulama menempati kedudukan yang tinggi dan terlibat di dalam beberapa urusan kenegaraan yang penting. Dalam kedudukannya sebagai penasihat, beberapa ulama masuk dalam sistem administrasi pemerintahan, yaitu antara lain sebagai Ketua Mahkamah Islam (Kartodirdjo). Dalam Babad Tanah Jawi

diceritakan, para wali memainkan peranan penting dalam masalah suksesi. Kekuasaan Sultan Agung dan Sultan Pajang dilegitimasikan oleh Sunan Giri, salah seorang dari sembilan Wali. Sementara itu, hubungan antara aristokrat dengan para ulama sering diperkuat dengan hubungan perkawinan serta hadiah-hadiah. Yang terakhir ini antara lain dengan menjadikan desa yang ditempati beberapa pesantren besar, menjadi desa perdikan. Hanya saja perlu dicatat bahwa, karena desa perdikan terletak jauh dari pusat kerajaan, tempat ini dapat pula digunakan untuk mengasingkan ulama yang tidak disukai.

Walaupun kehadiran para ulama di dalam keraton diperlukan, tetapi hubungan antara kaum ningrat dengan para ulama sering juga sulit. Hal ini membenarkan dugaan bahwa proses Islamisasi Jawa untuk waktu yang lama mempunyai arti yang lebih bersifat politis daripada keagamaan (Benda 1958: 12). Kekhawatiran kaum ningrat terhadap semakin kuatnya pengaruh ulama, sering berakhir dengan pembantaian terhadap mereka secara besar-besaran, seperti yang terjadi pada masa pemerintahan Sunan Amangkurat II di Mataram (Wertheim 1959: 200). Kekhawatiran semacam itu, menurut Benda (1958: 15), merupakan penyebab utama aristokrasi Jawa. Seperti kepala-kepala adat di pulau lain, paling banter mereka menjadi Islam pas-pasan. Pandangan Benda ini tentu saja dapat dianggap terlalu jauh dalam menarik generalisasi. Di kalangan aristokrasi Jawa, misalnya, kita mengenal tokoh Diponegoro, yang selain sebagai pemimpin pemberontakan melawan pemerintah Yogyakarta yang didukung Belanda, juga dikenal sebagai pemimpin agama yang corak keislamannya tidak dapat dikategorikan sebagai Islam pas-pasan.[2]

[2] Tentang keislaman Diponegoro, dan peranan Islam dalam perang Jawa lihat antara lain Carey 1974 dan Steenbrink 1984: 17-31

Menurut Soemarsaid Moertono (1968: 84), birokrasi keagamaan atau *reh-pengulon*, yang mengurusi soal-soal keagamaan, sudah ada sejak zaman Mataram II. Penghulu dengan kedudukan yang tinggi mendapat gelar serta gaji dari keraton. Karena keterlibatan mereka dalam urusan kenegaraan, para penghulu tergolong ke dalam kalangan priyayi (Sutherland 1980: 28). Adapun penghulu rendahan menggantungkan hidupnya dari zakat, zakat fitrah dan biaya administrasi perkawinan dan perceraian warganya. Penghulu terendah adalah modin yang sebagai anggota birokrasi desa mereka sering mendapat bengkok yang kecil, atau tidak sama sekali.

Di luar unsur pejabat agama yang resmi ini, masih terdapat ahli-ahli agama yang tidak menduduki jabatan resmi dan berada di luar birokrasi. Mereka adalah para kiai, guru tarekat, dan haji yang sebagian terbesar berada di pedesaan. Mereka merupakan ulama independen, yang karena kedudukan maupun sumber mata pencahariannya tidak tergantung dari pengangkatan penguasa. Walaupun kepemimpinan mereka bersifat informal, oleh penduduk di pedesaan mereka sering dipandang sebagai orang yang sepantasnya mengurusi pendidikan agama, memimpin upacara-upacara keagamaan, memberikan pelayanan sosial, seperti memberikan petuah, arbitrasi dalam perselisihan sosial, bahkan juga dalam pengobatan.

Hubungan antara penghulu (pejabat agama resmi) dengan para kiai cenderung berkembang ke arah antagonistis. Salah satu sebabnya adalah persaingan kewibawaan serta perebutan pengaruh terhadap massa umat di pedesaan. Dekatnya para penghulu dengan para penguasa dan urusan kenegaraan sering menjadikan mereka melihat dirinya sendiri sebagai penguasa agama resmi. Hal itu sering dikritik secara keras oleh para kiai. Menurut Kartodirdjo (1966: 94), persaingan antara penghulu dan kiai menguat pada masa kolonial. Dalam rangka menciptakan

ketertiban dan keamanan politik, lembaga penghulu juga dipakai oleh pemerintah kolonial untuk mengawasi gerak-gerik para kiai.

Dalam hal lembaga kepenghuluan, pada dasarnya pemerintah Belanda melanjutkan tradisi yang sudah ada di keraton. Ketika pada tahun 1882 pemerintah kolonial memperkenalkan *priesterraad* untuk dimasukkan ke *landraad*, lembaga penghulu menjadi bagian dari birokrasi kolonial. Priesterraad ini secara resmi terdiri atas seorang penghulu sebagai ketua, dengan paling sedikit tiga dan paling banyak delapan anggota (Pijper 1984: 73). Karena penghulu dianggap sebagai pegawai administrasi biasa untuk urusan agama, maka penghulu sering juga diangkat dari seorang yang bukan ahli agama. Kekurangan penguasaan terhadap soal-soal keagamaan yang sering terjadi di antara para penghulu ini pada gilirannya menyebabkan kewibawaan dan kedudukan mereka semata-mata tergantung kepada pemerintah kolonial. Karenanya tidaklah terlalu aneh bila didapati penghulu yang mencoba mencari muka dengan mengorbankan kiai pesaingnya. Pembuangan Kiai Hasan Maulani dari Lengkong ke Manado, peradilan terhadap Kiai Ripangi di Tegal, merupakan sebagian dari contoh-contoh para kiai yang diadili dan akhirnya diasingkan, atas desakan dari para penghulu yang merasa kewibawan dan ketenaran mereka dilampaui.[3]

Dalam menjalankan tugasnya, karena penghulu sangat tergantung kepada pemerintah kolonial, mereka sering harus mencari muka dengan mengorbankan kiai pesaingnya, yang sering-kali mengritik mereka secara tajam sebagai orang yang bekerja untuk bangsa kafir.

Konflik dan persaingan antara penghulu dan kiai seperti tersebut di atas tidak lepas dari sifat ambivalensi dari sikap kaum

[3] Tentang kasus Kiai Hasan Maulani, lihat Drewes 1925: 10-18, sedangkan mengenai kasus Kiai Ripangi, lihat Steenbrink 1984: 101-116, dan Kuntowijoyo 1990.

ulama terhadap pemerintah sekuler, yang masih berlangsung hingga saat ini (Bruinessen 1990a: 52). Secara tersamar, sikap ambivalensi ini dapat dilihat dalam pandangan para kiai terhadap pro dan kontra mereka terhadap Majelis Ulama Indonesia (MUI).

3. Pengaruh Politik Pemerintah Kolonial Belanda

Masa sebelum Snouck Hurgronje, politik Belanda terhadap Islam sering dianggap tak jelas. Secara tradisional, demikian menurut Benda (1958: 19), sikap Belanda terhadap Islam Hindia Belanda (Indonesia) dibentuk oleh kombinasi yang kontradiktif antara ketakutan yang berlebihan terhadap fanatisme Islam dan harapan terhadap superioritas Kristen--pengaruh Islam akan teredam dengan kristenisasi yang akan berjalan mulus di antara orang abangan--yang keduanya lahir dari kurangnya pengetahuan. Ketakutan tersebut diperbesar dengan banyaknya peristiwa di mana para alim ulama terlibat di dalam gerakan-gerakan perlawanan terhadap Belanda, yang selalu bergerak di bawah bendera Islam. Akibat dari ketiadaan politik Islam yang jelas, maka kecenderungannya adalah menerapkan berbagai usaha pembatasan, terutama terhadap kiai dan haji. Kedua-duanya akan dibahas secara lebih rinci, di bawah ini.

3.1 Pengekangan terhadap Kiai

Pada tahun 1810, misalnya, pemerintah kolonial mengeluarkan peraturan, para *Mohammedan priest* harus memiliki paspor bila mau mengadakan perjalanan dari satu tempat ke tempat lain di Jawa (De Haan, *Priangan*, fourth vol., p. 747 sebagaimana dikutip oleh Vredenbregt 1962: 97). Maksud dari aturan ini jelas; untuk mengawasi para kiai yang dicurigai sebagai dan sering terlibat di dalam berbagai kerusuhan. Sebagai catatan, selain kiai-kiai yang menetap di pesantren, terdapat kiai yang tidak memiliki pesantren, ataupun tempat mengajar yang menetap. Mereka

mengembara dari satu tempat ke tempat lain, mengunjungi berbagai pesantren serta mengajarkan ilmunya kepada orang-orang yang mereka temui dalam pengembaraannya. Mereka dikenal sebagai *kiai lelono*. Istilah *lelono* artinya pengembaraan. Tradisi ini tampaknya sangat kuat di kalangan kaum sufi.

Di kalangan pesantren perjalanan lelono juga dilakukan oleh para kiai dalam rangka mengunjungi beberapa bekas santrinya yang telah mendirikan pesantren baru di tempat lain. Dengan cara ini hubungan antara kiai dan guru, yang sesungguhnya sangat rumit, dipelihara. Seorang kiai yang memiliki banyak murid yang telah berhasil mendirikan pesantren baru, sering harus melakukan perjalanan keliling yang cukup jauh (Dhofier 1982). Tradisi lelono juga ada di kalangan para santri. Seorang santri muda yang sudah merasa cukup belajar dari seorang kiai, sering pula melakukan pengembaraan, pergi dari satu pesantren ke pesantren lainnya untuk mencari guru yang lebih arif, pengalaman-pengalaman yang lebih dalam, serta kebenaran yang lebih tinggi. Pengembaraan semacam ini dapat dilakukan seorang diri, namun kadang-kadang juga dalam kelompok kecil (Anderson 1988: 26). Di kalangan masyarakat luas tradisi lelono juga ada--pelakunya sering disebut sebagai satrio lelono--yaitu oleh para penghibur keliling, ahli sihir, para penjudi, perampok dan para pencari *ngelmu* (Ibidem: 27). Sejarah kekristenan pribumi di Jawa juga mulai dari kelompok semacam ini (Van Akkeren 1970).

Peran para kiai atau satrio lelono, ini disebut oleh Pigeaud sebagai *trekkers en zwervers*: orang-orang yang dapat menimbulkan peristiwa aneh, tak dapat diramalkan dalam masyarakat tradisional yang statis itu. Pandangan utopis mereka sewaktu-waktu dapat melahirkan tindakan 'aneh' yang mempunyai pengaruh luas dalam masyarakat, karena kehadiran dan perilaku 'aneh' tersebut dalam kebudayaan Jawa dapat diterima. Mengenai hal ini, Anderson menulis:

> Dalam kelompok-kelompok inilah unsur-unsur utopis, keinginan mencapai nilai kehidupan yang lebih tinggi menurut pemikiran masyarakat Jawa tradisional menemukan penganut-penganut yang paling bersemangat. Dalam masa-masa tenteram dan tertib, utopia (khayalan) adalah dunia 'dalam' ... Akan tetapi pada saat-saat kritis, utopia sering keluar sebagai jawaban terhadap kehancuran sosial dan bencana-bencana alam yang secara tradisional dianggap sebagai tanda-tanda akan jatuhnya penguasa dan bahaya dalam tertib alam semesta (Anderson 1988: 28).

Pengembaraan Mas Rachmat, seseorang yang menyebut dirinya sendiri sebagai santri (bukan dalam arti murid pesantren tetapi seseorang yang akrab dengan kehidupan pesantren) merupakan salah satu contoh dari perjalanan lelono tersebut. Orang ini melakukan perjalanan lelono dari daerah asalnya di Wonorejo, Banyumas, hingga sampai ke Madura. Pengembaraannya itu dia catat dalam bentuk semacam *diary*, dalam bahasa Jawa Ngoko. Secara rinci diary Mas Rachmat ini telah dibahas oleh Ann Kumar (Ann Kumar 1985). Secara ringkas kisah Mas Rachmat sebagai berikut: Dengan disertai rekannya juragan Somarejo dan haji Nurjali, dia pertama-tama pergi ke Dieng. Tak jelas apa maksudnya, karena Dieng adalah bekas pusat agama baru. Dari sana dia ke Pemalang untuk berziarah ke makam ayahnya. Kemudian ke Timur, melewati Demak, Kudus, Pati, lalu Tuban. Dari sana, dengan menumpang kapal, dia ke Gresik, lalu ke Giri, dan baru ke Madura. Dalam perjalanannya kadang-kadang mereka menginap di tempat saudara atau kenalan, namun tidak jarang mereka menginap di masjid ataupun pesantren yang mereka lewati atau sengaja mengunjunginya. Mereka juga berziarah ke tempat keramat, seperti Masjid Demak dan makam Sunan Muria untuk mencari berkah. Namun yang lebih menarik adalah selama pengembaraannya, mereka telah terlibat dalam setidaknya tiga buah 'affair' yaitu: terlibat dalam 'Suryengalagan Affair 1833' suatu usaha seorang pangeran dalam kalangan keraton Yogyakarta untuk merebut tahta dalam rangka menghindari pengaruh Belanda;

kunjungannya ke keraton Bangkalan menyebabkan dia terlibat dalam perjuangan keraton tersebut melawan penerapan *direct rule* yang dimulai 1885; serta terlibat dalam 'Malangyuda Affair' di sebuah desa perdikan di Banyumas, di mana Malangyuda, seorang kiai yang punya pengaruh besar dan pengikut banyak akhirnya diasingkan pada tahun 1886 karena konflik dengan Bupati.

Kasus Mas Rachmat adalah satu di antara contoh seorang kiai lelono. Dalam kesusastraan Jawa klasik banyak kita temui tema-tema lelono tersebut. Cerita tentang para wali sering kali dalam bentuk cerita perjalanan pengembaraan, di mana dalam perjalanan, mereka sering kali melakukan berbagai mu'jizat, berdebat soal agama dan mentobatkan orang.

Dengan pembatasan dan pengawasan terhadap tradisi lelono di antara para kiai ini, pemerintah kolonial Belanda berharap dapat mematahkan hubungan antarkiai dan antarpesantren. Dengan demikian potensi kerusuhan dapat dilokalisasi, serta bahaya yang lebih besar dapat dihindarkan. Apa yang dapat kita duga sebagai dampak dari pembatasan tersebut adalah jelas, yaitu menekan para kiai dengan pesantrennya semakin bersifat lokal dan terisolasi.

3.2 Pengekangan terhadap Haji

Sebenarnya pengawasan dan pembatasan yang lebih ketat adalah terhadap jemaah haji. Ini semata-mata karena ada anggapan bahwa mereka yang pulang haji adalah seorang 'priest', yang oleh orang Jawa sangat dihormati karena dianggap sebagai wali yang memiliki kekuatan spiritual tinggi (Raffles 1830: 3 dan Vredenbregt 1962: 96). Orang semacam itu secara potensial dianggap berbahaya karena dengan mudah dapat menggerakkan pengikutnya untuk suatu tujuan yang ia inginkan. Ketakutan terhadap para haji ini dapat dilihat misalnya dari kejadian tahun 1813 di mana Macquid memberitahu kepada pemerintah bahwa,

kedua anak bupati Cianjur yang telah meninggal dunia, tidak memenuhi syarat untuk menggantikan ayahnya karena yang satu adalah haji dan yang lain sedang merencanakan naik haji (Vredenbregt 1962: 97).

Usaha pemerintah kolonial untuk melakukan pengawasan dan pengekangan terhadap kegiatan berhaji dilakukan melalui beberapa peraturan, yang dari waktu ke waktu mengalami revisi. Pada tahun 1825, misalnya, untuk menekan jumlah orang yang ingin naik haji, pemerintah Belanda mengeluarkan peraturan yang mewajibkan setiap calon haji untuk memiliki paspor yang hanya dapat diperoleh dengan membayar sejumlah ? 110,— suatu jumlah yang tidak sedikit pada saat itu. Kewajiban ini disertai ancaman denda ? 1.000,—bagi yang melanggarnya. Sementara itu para pejabat pemerintah kolonial dan bupati juga diimbau untuk memakai pengaruhnya menekan minat pribumi untuk berhaji (Vredenbregt 1962: 98). Pada tahun 1831 untuk mengefektifkan berlakunya peraturan tahun 1925, pemerintah Belanda mengeluarkan peraturan baru yang menaikkan ongkos paspor dua kali lipat menjadi ? 220,— (Ibidem: 99). Baru pada tahun 1852 peraturan yang sangat menekan tersebut diubah dengan pertimbangan bahwa, kekangan yang berlebihan terhadap haji akan menimbulkan rasa sakit hati mendalam yang akhirnya justru dapat menimbulkan kerusuhan. Peraturan tahun 1852 itu mencabut kewajiban membayar untuk paspor, namun tetap diwajibkan memilikinya (Idem). Sementara itu administrator lokal di Jawa, Residen Palembang, dan Gubernur Sumatra Barat diinstruksikan untuk mengawasi secara jeli para haji yang ada, serta melaporkan siapa saja yang pergi dan pulang dari Mekah (Vredenbregt 1962: 99-100). Sikap pemerintah Belanda yang sudah mulai lunak tersebut, ternyata mengeras lagi ketika pada tahun 1859 mereka mengeluarkan peraturan yang mengharuskan para haji mengikuti ujian sebelum diizinkan memakai gelar dan

pakaian haji (Vredenbergt 1962: 100). Kebijaksanaan ini memperoleh kritik tajam dari Snouck, namun baru dihapuskan pada awal abad XX. Beberapa penulis Indonesia menganggap, pembatasan-pembatasan semacam ini menyebabkan perkembangan ortodoksi Islam banyak terhambat. (Dhofier 1982: 11 dan Suminto 1985).

Revisi dan perumusan tentang kebijaksanaan pemerintah kolonial terhadap Islam baru digariskan setelah Snouck Hurgronje pada tahun 1889 menjabat sebagai penasihat pada kantor baru yang dibentuk untuk menangani masalah-masalah Arab dan pribumi.[4] Usaha Snouck untuk memahami Islam Indonesia melalui berbagai penelitian yang ia lakukan bersama staf ahlinya, membuahkan usulan untuk membagi Islam dalam dua golongan, yaitu Islam religius dan Islam politik. Terhadap yang pertama, Snouck menyarankan agar pemerintah bersikap toleran dan longgar. Dengan perkataan lain, pemerintah kolonial harus netral. Sedangkan kepada yang kedua, pemerintah harus mengambil tindakan tegas, bila perlu dengan aksi militer (Benda 1958: 20-22). Politik pemisahan semacam ini oleh Kernkamp disebut *Splitsingstheorie*, sebab pada hakikatnya agama Islam tidak memisahkan keduanya (Kernkamp 1941: 199). Snouck juga mencoba membetulkan berbagai kesalahan pengertian dan berusaha melawan ketakutan Belanda yang berlebihan terhadap Islam.

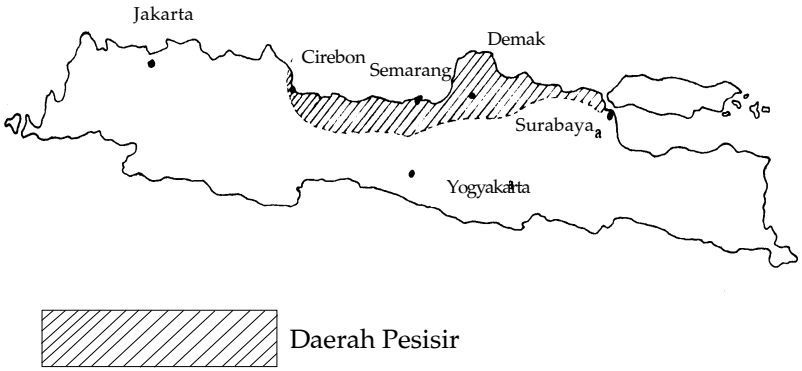
Pola penanganan terhadap Islam (politik Islam) oleh pemerintah Belanda menurut konsepsi Snouck Hurgronje di atas, pada dasarnya masih tetap dipegang hingga akhir pemerintahan Belanda di Indonesia. Dengan interupsi selama pendudukan Jepang, pola kebijaksanaan yang kurang lebih sama masih berlanjut sesudah kemerdekaan.

[4] Kantor yang baru itu dinamai 'Kantoor voor Inlandsche zaken'. Uraian tentang peran Snouck Hurgronje dan kantor tersebut secara luas, lihat Suminto (1985).

Masjid Demak (1992)

BAGIAN I
Islam di Pesisir Timur Daerah Muria

Peta 4.1 Daerah Pesisir



Dalam sejarah sosial Jawa, daerah sepanjang pantai utara Jawa, khususnya mulai dari daerah Indramayu dan Cirebon, di sebelah barat, hingga daerah Gresik di sebelah Timur, dikenal dengan sebutan daerah pesisir.[1] Di daerah ini terletak beberapa kota bandar tua seperti Cirebon, Semarang, Jepara, Juwana, Rembang, Surabaya dan Gresik, yang pada sekitar abad ke-15, atau

[1] Pada zaman Mataram II, bahkan pada zaman Majapahit sebelumnya, daerah pesisir dipisahkan dengan Nagorogung, yaitu daerah di pusat keraton, serta daerah Monconegoro, yaitu daerah di sekitar keraton. Daerah pasisir dianggap sebagai wilayah luar keraton (Murtono 1963: 103).

bahkan jauh sebelumnya, telah menjadi tempat-tempat persinggahan bagi kapal-kapal dagang antar-pulau maupun kapal asing yang berlayar dari dan menuju Maluku.[2] Di bandar-bandar tersebut para pelayar acap kali singgah untuk membeli perbekalan, menimbun barang atau menyewa kapal (De Graaf 1974: 24-25). Bagi pusat kerajaan di pedalaman, bandar-bandar itu juga menjadi pintu gerbang bagi lewatnya hasil bumi dari pedalaman yang dijual keluar. Pada zaman Mataram, daerah-daerah pesisir ini dipimpin oleh para adipati, yang bertugas mengumpulkan pajak tahunan bagi kekayan raja serta menyediakan tenaga manusia bila sewaktu-waktu dibutuhkan, misalnya untuk kepentingan perang, atau pembangunan sarana umum, seperti jalan dan saluran air. Letak daerah kekuasaannya yang jauh dari pusat pemerintahan, memberi kesempatan para penguasa lokal ini memerintah secara lebih bebas dan mandiri (Moertono 1963: 103).

Dalam sejarah Islamisasi Jawa, kota-kota bandar di daerah pesisir sering dianggap sebagai pintu masuk dan tempat persemaian Islam sebelum menyebar ke dan tumbuh di daerah pedalaman. Kontak dengan para pedagang Islam dalam perjalanan waktu telah menumbuhkan kantong-kantong komunitas Islam yang pada saatnya mampu memisahkan diri dari kekuasaan pusat Hinduistis di pedalaman. Demak, kesultanan Islam pertama di Jawa, berdiri di daerah pesisir ini pada awal abad ke-16. Pada masa kejayaannya, kesultanan ini selain mampu mengalahkan Mataram juga mampu memperluas kekuasaannya di sepanjang pantai utara sampai ke ujung Jawa Timur. Adanya kontak langsung dengan para pedagang Islam serta letaknya yang relatif jauh dari pusat kerajaan Hindu yang sinkretis di pedalaman menjadikan daerah pesisir ini sering dianggap memiliki ciri keislaman yang lebih kuat dan puritan (Koentjaraningrat 1989: 21).

[2] Uraian tentang kegiatan perdagangan di Indonesia pada sekitar abad ke-15 dan ke-16 dapat dilihat dalam van Leur (1983), khususnya bab dua dan tiga.

Sejauh mana Tayu dapat dianggap mencerminkan keadaan daerah pesisir pada umumnya, akan diuraikan dalam bab 4 berikut ini. Hanya saja perlu dikemukakan, Tayu dan daerah sekitarnya berkembang menjadi daerah pertanian dan hunian baru semenjak awal abad yang lalu. Sebelumnya daerah itu masih merupakan daerah yang agak terisolasi. Hingga abad ke-17 masih terdapat selat yang cukup lebar, memisahkan daerah Semenanjung Muria, di mana Tayu merupakan bagian dari Pulau Jawa. Kapal-kapal dagang dari Semarang yang ingin berlayar ke Rembang dapat mengambil jalan pintas melalui selat ini.[3] Endapan lumpur dari Sungai Serang dan Lusi, yang terus menerus bertambah, secara berangsur-angsur menimbuni selat tersebut, sehingga daerah Muria akhirnya menyatu dengan pulau Jawa.

[3] Lihat H.J. de Graaff dan Th. Pigeaud 1968: 37.

Bab 4
Daerah Tayu: Perkembangan Wilayah dan Islam

Tayu terletak di daerah pantai utara Jawa Tengah, sekitar 100 km ke arah timur laut dari Semarang, ibukota propinsi, serta kira-kira 50 km dari kota Kudus,[1] salah satu kota industri dan pusat agama Islam yang penting di Jawa Tengah bagian utara. Wilayahnya berada di lereng dan lembah timur Gunung Muria, membujur ke utara menyusuri tepi pantai Laut Jawa. Wilayah itu merupakan bagian paling utara dari Kabupaten Pati.

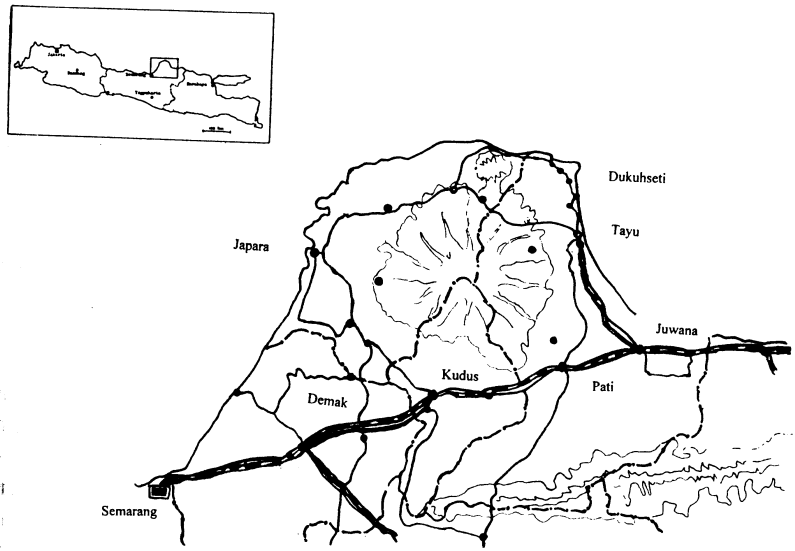
Sampai akhir abad ke-18, Tayu dan sebagian besar wilayah di sekitar Muria masih berupa hutan. Perkembangan yang pesat baru mulai pada awal abad ke-19, yaitu pada saat pemerintah kolonial Belanda mengintroduksikan ke wilayah ini beberapa tanaman wajib untuk pasaran dunia, khususnya kopi, tebu, dan kapuk. Sampai menjelang krisis ekonomi dunia tahun 1930-an, usaha eksploitasi kolonial telah berlangsung secara sangat intensif di daerah ini dan sekaligus membawa Tayu terintegrasi secara ekonomi, sosial dan politik, ke dalam sistem yang lebih luas, pada tingkat regional, nasional maupun internasional.

Walaupun demikian, sebagaimana akan diuraikan dalam bab ini nanti, proses globalisasi di atas bukanlah satu-satunya proses

[1] Uraian tentang Kudus sebagai kota industri dan pusat agama Islam, dapat dilihat dalam Castles (1967).

yang berlangsung dalam sejarah perkembangan wilayah ini. Dalam perjalanan waktu, Tayu telah pula berkembang dalam sejarahnya sendiri. Di pesantren, misalnya, kehidupan berkembang dalam lingkungan yang kadang-kadang tersendiri. Bahkan dihadapkan dengan proses globalisasi, Islam, sebagai salah satu kekuatan politik di Tayu, tampak sering memainkan peran penting dalam mempertahankan identitas lokal *vis-a-vis* pusat-pusat kekuatan politik, yang tidak hanya terbatas pada relasinya dengan pemerintah kolonial Belanda, tetapi juga terhadap gerakan pembaharuan dari wilayah perkotaan. Bagaimana perkembangan Islam saling bertaut dengan perkembangan lain di bidang sosial, ekonomi dan politik di wilayah ini akan diuraikan secara ringkas dalam bab 4 ini.

Peta 4.2 Daerah Muria



1. Gambaran Umum Wilayah

1.1 Ekologi, Mata Pencaharian, dan Kependudukan

Secara ekologis daerah Tayu dibentuk oleh lereng Gunung Muria yang berbukit-bukit, lembah di kakinya yang subur, serta tepian pantai yang landai dengan perairan laut yang tenang. Ia terhampar dari ketinggian sekitar 300 m dari permukaan laut di daerah lereng pegunungan hingga ke batas permukaan laut di daerah pantai. Mengikuti garis konturnya, kita dapat melihat pola-pola umum dari mata pencaharian penduduk Tayu.

Di daerah tepi pantai, sebagian penduduk bermata pencarian sebagai nelayan dengan menangkap ikan di laut serta beternak udang dan ikan bandeng di tambak. Mengendarai perahu layar kecil bermotor tempel, nelayan-nelayan tradisional di daerah ini mengarungi laut mencari ikan dengan menggunakan jaring, pukat dan kail. Hasilnya mereka jual ke tempat pelelangan ikan di pangkalan-pangkalan perahu atau secara sembunyi-sembunyi kepada para tengkulak yang akan membawanya ke pasar Tayu atau ke kota Juwana.[2] Pantai yang landai memungkinkan penduduk desa di sekitarnya membuat tambak untuk memelihara ikan bandeng dan udang. Usaha tambak sudah lama menjadi salah satu sumber ekonomi yang penting di daerah ini.[3] Namun demikian, lonjakan harga dan terbukanya pasaran ekspor udang yang terjadi sejak dua dasa warsa terakhir ini telah mengundang semakin banyak pengusaha dari luar menanamkan modalnya di sini (lihat Hannig 1988).

---

[2] Jalan belakang' semacam ini sering dilakukan selain untuk menghindari keharusan membayar pajak (uang restribusi) yang dipungut di tempat pelelangan ikan, umumnya juga karena sudah ada ikatan antara nelayan dengan tengkulak tertentu.

[3] Dewasa ini luas seluruh tambak yang ada di kawedanan ini mencapai 2593 ha. Pada tahun 1930 Burger melaporkan luas tambak di kawedanan ini telah mencapai 3337 bau atau sekitar 2402 ha. Perluasan tambak ini terjadi karena penduduk berusaha membuat tambak-tambak baru ditanah endapan lumpur. Dilain pihak terjadi pula proses perubahan dari tambak menjadi sawah, terutama bila letak tambak itu semakin jauh dari laut, sehingga sulit memperoleh air asin.

Walaupun di sepanjang pantai orang sibuk mengusahakan tambak dan mencari ikan di laut, bila sedikit saja kita naik ke daratan, akan segera tampak ciri dominan dari daerah ini adalah pertanian: hamparan sawah yang luas ditanami padi jenis baru serta kacang-kacangan, dengan di sana-sini berselang-seling lahan luas tanaman tebu. Letak yang tepat di lereng pegunungan memungkinkan sawah-sawah di dataran pantai daerah Tayu subur, serta memperoleh kecukupan air sepanjang tahun. Kondisi ekologis yang demikian sangat cocok bagi tanaman padi maupun tebu. Tidak mengherankan bila usaha pemerintah kolonial untuk mengusahakan tanaman perdagangan, khususnya tebu, sampai pula ke daerah ini. Jenis tebu untuk lahan kering belum dikenal saat itu, karena itu tebu ditanam di sawah secara bergantian dengan padi. Sementara itu, di tanah pekarangan dan tegalan, para penduduk menanam selain tanaman pangan seperti ketela pohon, jagung, serta berbagai jenis ubi-ubian, juga kelapa, buah-buahan dan kapuk. Yang terakhir ini, pada masa lalu ditanam secara luas di banyak tempat. Selain di pekarangan dan tegalan, kapuk juga ditanam di tepi-tepi jalan dan pematang sungai. Namun demikian, karena merosotnya harga di pasaran dunia sejak masa depresi tahun 1930-an, penduduk enggan meremajakan tanaman mereka yang sudah tua.

Bila kita sedikit naik ke atas lagi, ke desa-desa di dataran yang agak tinggi, tampak selain tanaman pangan juga tanaman kopi dan cengkih. Hanya di bagian utara dari kawedanan ini daerahnya agak kering dan bertanah kapur. Karenanya, sejak akhir abad yang lalu, sebagian wilayah tersebut oleh Belanda telah dijadikan hutan jati.

Kawedanan Tayu meliputi 5 kecamatan dengan 83 desa. Jumlah penduduk pada akhir 1986 mencapai sekitar 240.000 jiwa.[4]

[4] Data statistik kabupaten Pati tahun 1986 mencatat penduduk lima kecamatan di kawedanan Tayu sebanyak 233550 jiwa (Kantor Statistik Kabupaten Pati 1986: 48).

Dengan penduduk sebanyak itu, kepadatan rata-rata penduduk kawedanan ini adalah 740 jiwa per km2. Hanya saja, apabila kita bandingkan masing-masing angka kepadatan penduduk dari lima kecamatan yang ada di Tayu, akan segera tampak, dua kecamatan di dataran pantai, yaitu Tayu dan Margoyoso, memiliki kepadatan penduduk dua kali lipat dibanding tiga kecamatan lainnya, yang berada di dataran tinggi yang kurang begitu subur.[5] Tanah subur dengan pengairan yang cukup, sebagaimana terdapat di desa-desa di dataran pantai daerah Tayu, selalu menggiurkan bagi mereka yang hidup dari pertanian. Lebih dari itu, usaha tani padi dan perkebunan tebu, yang relatif banyak menawarkan kesempatan kerja, menjadi daya tarik ekstra bagi banyak penduduk di sekitarnya untuk mencari kerja, atau bahkan pindah menetap ke situ.

Sejak akhir abad yang lalu, melingkari sisi utara pegunungan Muria, melintasi desa-desa, perkebunan karet dan hutan jati, telah dibangun sebuah jalan sepanjang kira-kira 75 km yang menghubungkan Tayu dengan kota Jepara.[6] Sedangkan ke arah selatan, melintasi daerah persawahan yang subur, diselang-seling oleh pemukiman penduduk yang tampak padat, oleh dua jalan yang hampir sejajar, Tayu dihubungkan dengan kota Pati dan Juwana yang masing-masing berjarak sekitar 25 km. Pada masa lalu, hubungan ekonomi Tayu dengan dunia luar lebih banyak melalui

---

[5] Kecamatan Tayu dan Margoyoso secara berturutan masing-masing memilki kepadatan sebesar 1238 dan 1004 jiwa per km2. Sedangkan kepadatan penduduk di tiga kecamatan lainnya yaitu Cluwak, Gunung Wungkal, dan Dukuh Seti masing-masing adalah 546, 495, dan 576 jiwa per km2.

[6] Kota ini pada sekitar abad ke-15 hingga abad ke-17, telah berkembang menjadi pusat perdagangan dan industri, serta merupakan salah satu pelabuhan penting di pantai utara Jawa. Akan tetapi, dalam perkembangannya kemudian kedudukan sebagai pusat perdagangan dan industri tersebut tergeser oleh perkembangan Kudus, sedang kedudukannya sebagai bandar diambil alih oleh Semarang. Bahkan, pada sekitar tahun 1904 kedudukannya sebagai ibukota karesidenan beralih ke Pati.

bandar Juwana ini--yang pada saat itu merupakan salah satu pelabuhan penting di sebelah timur semenanjung Muria--bagi perdagangan hasil bumi berupa beras dan garam. Pada akhir abad yang lalu, untuk memperlancar jalur ekonomi, Belanda membangun jalan simpang kereta api dari Juwana ke Tayu sebagai tambahan jalan darat yang ada.

Dewasa ini untuk mencapai kawedanan Tayu sampai pelosok desanya, tidaklah sulit. Walaupun sejak sekitar tahun 1980 jalan kereta api Tayu-Juwana ditutup, namun fungsinya digantikan truk-truk pengangkut hasil bumi, bus dan minibus yang setiap hari sejak pukul 06.00 hingga 18.00, lalu-lalang berebut penumpang dari dan ke kawedanan ini. Sejak dua dasawarsa terakhir, jalan-jalan dan jembatan yang sebagian merupakan peninggalan Belanda dan lama terbengkelai, secara berangsur-angsur diperbaiki dan diperlebar oleh pemerintah daerah. Jalan-jalan menuju pelosok desa, meskipun sebagian belum diaspal, umumnya telah dikeraskan dan diperlebar sehingga kendaraan roda empat dapat mencapai berbagai sudut desa. Pada musim penebangan tebu, kepadatan lalu lintas meningkat tinggi dengan truk-truk dan lori yang penuh bermuatan tebu dari sawah ke pabrik.

Menjelang Pemilu 1987, jaringan listrik ke desa-desa mulai dipasang. Beriringan dengan itu, semakin banyak pula penduduk yang memiliki pesawat radio dan TV. Beberapa keluarga kaya, secara sendiri-sendiri ataupun iuran bersama keluarga lain yang berdekatan, memasang antena parabola pada TV mereka. Cara ini memungkinkan mereka menyaksikan langsung beberapa siaran dari luar negeri.

Tempat yang paling ramai di kawedanan ini, tentu saja kota Tayu yang berpenduduk sekitar 10.000 jiwa. Selain menjadi pusat pemerintahan, Tayu juga menjadi pusat lalu lintas ekonomi. Letaknya yang ada di persimpangan jalan menuju Pati, Juwana,

Jepara, dan beberapa daerah pedalaman, menyebabkan kota kecil ini selalu tampak sibuk dan ramai. Toko-toko Cina di sepanjang jalan utama dan di sekitar pasar, serta gudang-gudang hasil bumi yang masih tampak di sana-sini, merupakan bagian dari perkembangan ekonomi daerah ini di masa lalu. Para pedagang Cina memainkan peranan yang makin lama makin penting dalam perdagangan hasil bumi seperti kapuk, gula, kopi, kacang tanah dan padi, serta di bidang jasa transportasi dan perkreditan. Pada akhir 1986 tercatat 970 orang Cina tinggal di kota Tayu.[7] Dalam jumlah yang jauh lebih sedikit, orang Cina juga tinggal di kota-kota kecamatan lain di kawedanan ini.[8] Hanya saja, setelah mengalami pertambahan jumlah yang pesat pada masa awal abad ini, jumlah penduduk Cina di kawedanan Tayu dapat dikatakan tidak mengalami pertambahan, bahkan jumlah mereka cenderung berkurang.[9] Kerusuhan anti Cina yang terjadi beberapa kali di daerah ini mendorong sebagian dari mereka pindah ke tempat lain yang dirasa lebih aman.[10]

Mayoritas penduduk Tayu adalah Islam. Pemeluk agama Kristen hanya minoritas saja. Secara statistis orang Kristen

---

[7] Kantor Statistik Kabupaten Pati 1986: 55.

[8] Menurut catatan dari Kantor Statistik Kabupaten Pati, di kecamatan Margoyoso terdapat 188 orang Cina, sedangkan di Cluwak dan Dukuh Seti, secara berurutan masing-masing tercatat 67 dan 60 orang. Di Gunung Wungkal, tidak terdapat orang Cina tinggal di sana (ibidem).

[9] Pada tahun 1930 jumlah orang Cina di Tayu sudah mencapai 1003 orang.

[10] Kerusuhan yang bersifat anti Cina terjadi beberapa kali di daerah ini. Pada awal bulan Maret 1942, pada minggu-minggu pertama setelah tentera Jepang mendarat di dekat Rembang yang diikuti oleh penarikan mundur tentera Belanda, di Juana, Pati dan Tayu telah terjadi perampokan, pengrusakan dan pembakaran toko-toko milik Cina. Kerusuhan serupa juga terjadi di banyak tempat lain di Jawa (Brugmans 1960: 102-103, 119-128). Hanya saja selain pengrusakan toko dan rumah Cina di Tayu juga diikuti dengan pembakaran sebuah Rumah Sakit Kristen yang ada di kota Tayu, serta penyerangan terhadap beberapa desa Kristen. Kerusuhan anti Cina serupa juga muncul lagi di Tayu pada akhir tahun 1982, mengikuti kerusuhan anti Cina yang marak di beberapa kota besar di Jawa.

(termasuk Katolik) hanya 5% dari keseluruhan penduduk. Namun demikian, perkembangan yang relatif pesat dari segi jumlah pemeluk, baik di kalangan orang Jawa maupun di antara golongan Cina, serta dominasi mereka di bidang persekolahan dan kesehatan di Tayu, menyebabkan pengaruh mereka tidak dapat diabaikan. Kebanyakan mereka berada di kota, namun di beberapa desa seperti Banyutowo dan Margorejo, terdapat cukup banyak orang Kristen. Ini terkait erat dengan pola persebaran Injil di masa lalu.

Pada tahun 1853, Pieter Jansz, seorang misionaris dari DZV Belanda, mulai menetap di Jepara untuk mengabarkan Injil. Tahun-tahun pertama usaha Jansz tidak terlalu berhasil, mengingat pengaruh Islam yang telah lama dan lebih dahulu masuk, serta adanya kecenderungan penguasa Belanda yang kurang suka terhadap kegiatan penginjilan yang dinilai sewaktu-waktu dapat menimbulkan keresahan di kalangan penduduk tanah jajahan. Usaha Jansz baru tampak berhasil ketika ia mengubah cara pendekatan pengabaran Injil dengan mendirikan koloni desa Kristen, tempat setiap orang bebas untuk tinggal di situ asal bersedia mengikuti aturan-aturan yang 'bercorak Kristen'. Cara ini telah lebih dahulu dilakukan dengan berhasil oleh Tunggul Wulung, seorang pengabar Injil pribumi yang sebelumnya telah mendirikan dua desa Kristen, Banyutowo dan Tegalombo. Walaupun demikian, usaha pengabaran Injil berkembang secara lebih pesat di daerah perkotaan, seperti Kudus, Pati dan Tayu, khususnya melalui sarana persekolahan dan balai kesehatan.

Pada 1915 sebuah rumah sakit modern didirikan di Kelet dan dalam waktu yang bersamaan, juga didirikan sebuah tempat perawatan penderita kusta di Donorojo. Pada 1930-an, sebagai bagian dari usaha pengabaran Injil, di daerah sekitar Muria dibangun 3 rumah sakit, 6 poliklinik, serta 22 sekolah. Sementara itu, kekristenan di daerah ini berkembang relatif cepat di kalangan orang-orang Cina. Pada sekitar tahun 1940, dari sekitar 15000

orang Cina di sekitar Muria lebih dari seribu di antaranya telah menjadi Kristen. Jumlah ini merupakan seperlima dari sekitar 5000 orang yang telah menjadi warga gereja. Perkembangan kekristenan yang relatif cepat seperti di daerah sekitar Muria ini bagi daerah pesisir merupakan perkecualian.

Perlu ditambahkan, semenjak dihapuskannya wilayah kawedanan, Tayu sebagai pusat administrasi pemerintahan menjadi tidak sepenting dahulu lagi. Akan tetapi, peranannya sebagai pusat kegiatan ekonomi relatif tetap.

1.2Perkembangan Ekonomi dan Sosial di Tayu Sejak Awal Abad Ini

Kondisi ekologis Tayu yang ideal bagi tanaman perdagangan seperti tebu, kacang tanah, nila dan kapuk di dataran rendah, serta kopi di dataran tinggi, merangsang Kolonial untuk mengeksploitasi tanaman perdagangan dunia itu secara intensif. Sekitar tahun 1850, dua pabrik gula dibangun. Sementara itu, Tayu dan daerah sekitar Muria lainnya berkembang pula menjadi daerah penghasil kapuk yang ternama bagi pasaran dunia.

Untuk mengusahakan tanaman perdagangan itu, tanah disewa dari penduduk. Sedangkan untuk memenuhi kebutuhan tenaga kerja --mulai dari mengolah tanah, menanam, memelihara, hingga membawanya ke pabrik-- dipakai tenaga kerja wajib yang dikenakan kepada hampir semua pemilik tanah dan sawah, di desa yang bersangkutan. Hanya lurah, anggota pamong desa, dan beberapa orang khusus seperti kiai, para santri, guru, orang cacad dan mereka yang berusia lanjut tidak terkena kerja wajib. Bila ada kebutuhan tenaga yang besar, sehingga tenaga kerja setempat ataupun dari desa-desa sekitar tidak memenuhi, maka didatangkan tenaga kerja dari tempat yang lebih jauh (25 s/d 45 km), dari daerah Jepara dan Pati bagian selatan yang berbatasan dengan Purwodadi.

Dalam mencari persewaan tanah dari penduduk guna ditanami tebu ataupun tanaman perdagangan lainnya, juga untuk mengorganisasi penanamannya dan menggerakkan penduduk desa untuk melakukan kerja wajib, pemerintah kolonial pada masa tanam paksa ataupun pengusaha swasta Eropa sesudahnya, bersandar pada para penguasa daerah, khususnya lurah. Peranan tersebut, menurut Hüsken (1988: 79-84), menjadi awal munculnya lurah sebagai inti orang kuat di desa.

Masuknya tanaman perdagangan dengan sendirinya membawa Tayu ke dalam jaringan ekonomi yang lebih luas. Melalui mata rantai perdagangan yang sebagian besar dikuasai para pedagang Cina, beberapa hasil bumi daerah ini seperti kapuk, nila, tapioka, padi dan gula, memasuki pasaran regional sampai internasional. Peranan orang Cina yang semakin luas di masa lalu tidak hanya ditandai oleh semakin banyaknya pemukim Cina di kota-kota kecamatan, sambil membuka toko-toko dan usaha perdagangan lainnya termasuk candu dan pegadaian,[11] namun juga oleh semakin luasnya penguasaan mereka terhadap berbagai usaha ekonomi penting. Pada tahun 1906 pabrik gula Pakis beralih ke tangan Oei Tiong Ham Concern, dari Semarang, yang dalam skala besar bergerak di berbagai kegiatan ekonomi di dalam maupun luar negeri. Sementara itu, gudang-gudang pengepakan kapuk, pabrik penggilingan padi, pabrik tapioka, serta pabrik minyak kacang, yang menampung dan mengolah sebagian besar produksi pertanian daerah ini, juga berada di tangan pengusaha Cina (Burger 1930).

[11] Penginjil F. Lion Cachet yang mampir ke Tayu dalam perjalanannya ke Margorejo pada akhir abad yang lalu, menuliskan pengamatanya sbb: 'Tayu adalah sebuah kota kecil yang sibuk dan ramai, tapi sayang sekali, di sini terdapat tidak kurang lima pondok candu, dan sebagai akibatnya terdapat tiga rumah gadai sehingga hasil yang didapat para penduduk pribumi disini mengalir kedalam kantong-kantong orang Cina yang tak pernah penuh'. Lihat F. Lion Cachet 1896.

Kenyataan bahwa Cina telah menguasai ekonomi Tayu tidak berarti tidak ada kelas menengah pribumi. Sampai batas tertentu, pedagang pribumi masih menguasai beberapa usaha kecil dan eceran. Termasuk di dalamnya adalah perusahaan rokok klobot dan lintingan, serta usaha pencelupan atau pewarnaan kain batik (*biron* atau *wedelan*). Dengan modal, omset, dan keuntungan pas-pasan, hampir semua usaha industri rokok klobot dan lintingan di daerah ini gulung tikar pada 1930-an ketika diberlakukan ketentuan cukai oleh pemerintah Belanda, serta mulai dipakainya tenaga mesin di lingkungan pabrik besar.[12] Sedangkan usaha biron atau wedelan yang kebanyakan diusahakan di lingkungan pesantren, mulai gulung tikar setelah membanjirnya kain cita-kembang impor.

Pertumbuhan aktivitas ekonomi yang pesat berimplikasi pada meningkatnya aktivitas politik. Pembukaan sarana transportasi tidak hanya memperlancar arus lalu-lintas ekonomi, tetapi juga memperlancar komunikasi daerah ini dengan pusat-pusat politik di lain daerah dan perkotaan. Setahun sesudah Sarekat Islam (SI) didirikan di Surakarta, cabangnya telah berdiri di Tayu. Sementara di pusat-pusat kegiatan ekonomi, seperti di pabrik-pabrik dan pegadaian, segera tumbuh menjadi pusat gerakan politik.

Di lain pihak, introduksi tanaman perdagangan di wilayah ini telah mengakibatkan terjadinya proses moneterisasi yang hebat. Burger (1930: 4-5) memperkirakan, sekitar tiga perempat dari pendapatan penduduk pada saat itu, yang antara lain diterima dari perdagangan, upah, hasil tambak, sewa tanah, maupun penjualan hasil pertanian, berupa uang kontan. Sebagai akibat dari

[12] Sejak tahun 1932, setiap bungkus rokok harus memakai 'banderol' yang menyatakan harga ecerannya. Pita cukai tersebut harus diperoleh dari kantor bea cukai di Jakarta dengan membayar lebih dahulu cukainya yang besarnya 20% dari harga eceran. Uraian tentang maju mundurnya perkembangan industri rokok di Jawa pada masa itu lihat Castles: 32-39.

kenaikan pendapatan dan proses moneterisasi ini, tidak mengherankan bila di Tayu pada saat itu jumlah haji mencapai tingkat yang cukup tinggi yaitu 2,5% penduduk.

Proses moneterisasi ini berlangsung hingga datangnya masa krisis ekonomi dunia tahun 1930-an ketika harga kapuk dan hasil tanaman perdagangan lainnya anjlok. Pabrik gula terpaksa menutup usahanya dan memberhentikan hampir seluruh karyawannya. Surutnya aktivitas ekonomi dan berkurangnya secara drastis penghasilan penduduk dari sumber-sumber keuangan yang sebelumnya dinikmati, membawa Tayu ke dalam proses demoneterisasi (Hüsken 1988: 102-108). Proses ini berlangsung cukup lama. Perbaikan situasinya telah berjalan lambat antara lain karena masa-masa pendudukan Jepang dan perang kemerdekaan. Walaupun tidak secerah masa-masa sebelumnya, perkembangan ekonomi yang cukup berarti akhirnya muncul sekitar awal tahun 1950-an. Ini terjadi akibat dari *Korean boom* yang membawa harga bahan mentah meningkat lagi, sehingga membangkitkan minat para pengusaha dan petani untuk mengusahakan lagi tanaman perdagangan.

Namun demikian, berakhirnya *Korean boom* pada akhir tahun 1950-an kembali menghadapkan situasi ekonomi di banyak negara, termasuk Indonesia, pada kemerosotan yang berlarut-larut. Krisisnya semakin dirasakan sejak awal 1960-an. Produksi ekspor menurun drastis sehingga kemampuan untuk mengimpor ikut menurun pula. Salah satu akibat lanjut adalah kegiatan industri menghadapi krisis kekurangan bahan baku serta suku cadang yang masih harus bergantung pada impor. Inflasi membubung tinggi hingga mencapai 500% per tahun. Ambisi nasionalistis Soekarno, seperti pembebasan Irian Barat (kini Irian Jaya) dan konfrontasi melawan pembentukan Malaysia, ataupun proyek-proyek mercusuarnya (pendirian Monumen Nasional), tidak hanya semakin membebani anggaran negara, namun juga mengalihkan

perhatian dari usaha penanggulangan masalah ekonomi. Sementara itu, ketegangan politik yang semakin memuncak antara golongan komunis dengan pesaingnya, yaitu golongan Islam dan golongan militer (Angkatan Darat), berakhir dengan perebutan kekuasaan yang membawa rezim Soeharto ke tampuk pimpinan pemerintahan.

2. Islam dan Awal Perkembangannya di Tayu

Bagi para pendatang baru di kota Tayu, atau siapapun yang melewati tengah kotanya, akan dengan mudah menemukan masjid besar Tayu berdiri megah di salah satu sudut pertigaan pusat kota. Di seberang jalan, berhadapan dengan masjid, terletak kantor kawedanan dan kecamatan yang menjadi pusat administrasi pemerintahan. Sedang bersebelahan dengan masjid, terletak Kantor Urusan Agama, tempat administrasi kegiatan keagamaan pada tingkat kecamatan dikelola oleh para pegawai pemerintah. Walaupun sebuah masjid besar didirikan di pusat kota, pusat perkembangan Islam di daerah Tayu tetap berada di desa, yaitu di lingkungan pesantren.

Kapan dan bagaimana Islam masuk ke daerah Tayu, tidak begitu jelas. Penduduk setempat umumnya mengaitkan sejarah masuknya Islam di daerah ini dengan dua buah makam yang berada di desa Kedungsantri, sebuah desa sekitar 7 km dari kota Tayu ke arah selatan. Kedua makam itu dipercayai sebagai makam Kiai Haji Ahmad Mutamakin, serta makam pengikutnya, Kiai Ronggo Kusumo. Kiai Mutamakin, yang oleh penduduk setempat juga dikenal sebagai Mbah Mutamakin, dipercayai sebagai seorang *waliyullah*, pembawa agama Islam pertama ke daerah ini. Itu sebabnya dalam sub bab berikut akan dikemukakan secara ringkas mitos Mutamakin yang hidup di kalangan penduduk desa. Sebagai cerita mitos, tentu saja tidak dapat dipakai secara langsung sebagai dasar menyusun uraian historis tentang kejadian sesungguhnya di masa lalu.

Namun demikian, mitos tersebut memberi bahan kepada kita untuk melihat bagaimana penduduk setempat melihat dan menerangkan sejarahnya sendiri. Dari cerita tentang Mutamakin kita juga dapat melihat bagaimana mereka menempatkan para tokoh agama (kiai) dalam masyarakat dan dalam relasinya dengan penguasa.

Pada sub bab berikutnya, akan diuraikan secara singkat perkembangan desa Kedungsantri sebagai pusat perkembangan Islam di daerah Tayu dan sekitarnya. Dalam paragraf itu juga akan dikemukakan laporan van der Chijs yang memberi gambaran tentang keadaan pengajaran agama Islam di lingkungan pesantren pada sekitar awal abad yang lalu.[13]

2.1 Mitos Mutamakin

Di kalangan masyarakat Jawa, cerita tentang Kiai Mutamakin dikenal secara luas melalui kesusasteraan Jawa klasik, *Serat Cebolek*. Kapan dan oleh siapa naskah berbentuk tembang itu ditulis, tidaklah jelas karena hal itu tidak tercantum di dalam naskah. Juga dari dalam isi teks tidak terdapat petunjuk yang dapat dipakai melacaknya. Meskipun demikian, masyarakat Jawa mengenalnya sebagai karya Raden Ngabehi Yosodipura I, pujangga keraton Surakarta yang hidup sekitar akhir abad ke-18. Subardi yang menganalisis beberapa naskah serat Cebolek, baik yang masih tersimpan di museum Jakarta maupun di Universitas Leiden, mengemukakan adanya beberapa versi dari naskah tersebut. Akan tetapi, ia juga berpendapat, variasi tersebut muncul semata-mata karena proses penyalinan dan penyesuaian dengan lingkungan saat karya sastra itu hidup.[14]

---

[13] Lihat J.A. van der Chijs, *Bijdragen tot the Geschiedenis van het Inlandsch Onderwijs in Nederlandsch-Indie (Bataviaasch Genootschap, Indisch Tijdschrift van de Taal-Land-en Volkenkunde, 1864-1866)*: 228-241. Sebagian dari laporan van der Chijs dimuat dalam buku *Chr.L.M. Penders* 1977: 248-251.

[14] Lihat S. 1975: 17.

Serat Cebolek versi Yosodipuran sama sekali tidak memuat cerita tentang persebaran Islam di daerah Tayu. Cerita yang ada hanya berkisar pada pengadilan terhadap Mutamakin di Kartasura. Ia dituduh bersalah karena menekankan kepada umum tentang pentingnya rahasia *haqiqah*, yaitu ajaran yang bertolak dari pandangan mistis tentang penyatuan manusia dengan Tuhan, serta menganjurkan masyarakat untuk meninggalkan syari'at. Dia juga dipersalahkan telah melanggar hukum agama dengan memelihara dua ekor anjing, yang dalam ajaran Islam, dianggap sebagai binatang *najis*. Di samping semua itu, Mutamakin juga dituduh menghina pejabat agama karena menamakan kedua anjingnya itu Abdul Qohar dan Qomaruddin, nama yang sama dengan nama penghulu dan katib masjid Tuban. Perbuatan tersebut oleh para ulama dan pejabat pemerintahan dianggap keterlaluan dan dikhawatirkan akan meresahkan masyarakat, menggoyahkan sendi-sendi komunitas Islam serta mengancam keselamatan negara. Karena itu, dia dibawa ke pengadilan di Kartasura untuk mempertanggungjawabkan perbuatanmya.

Menurut Soebardi (1975 : 41), dalam Serat Cebolek versi Yosodipuro, Mutamakin digambarkan sebagai seorang mistikus yang tidak memiliki kepribadian, tidak memiliki pengetahuan agama yang mendalam, serta tidak memiliki kewenangan. Itu sebabnya, di depan pengadilan kerajaan di Kartasura, Mutamakin menjadi sasaran penghinaan dan cemoohan para ulama, di bawah pimpinan Katib Anom Kudus. Dalam episode ini, Mutamakin ditempatkan sebagai pembangkang, sedang Katib Anom Kudus menjadi pahlawan. Sebagai ulama dan pejabat agama, Katib Anom Kudus ditempatkan sebagai penjaga kemurnian ajaran agama serta pelindung bagi tegaknya syari'at Islam.[15] Berbeda dengan Syech

[15] Bandingkan dengan tulisan Kuntowijoyo, 'Serat Cebolek dan Mitos tentang Pembangkangan Islam' dalam *Ulumul Qur'an*, II No. 5 (1990) yang menganalisa Serat Cebolek versi 1892 yang dimiliki oleh Raden Adipati Suryakusuma, pensiunan

Siti Jenar dan Sunan Panggung, yang keduanya dihukum mati karena mengajarkan mistik kepada umum, Mutamakin dibebaskan dari tuntutan hukuman mati. Soebardi (ibidem) mengartikan pembebasan ini sebagai keinginan penulisnya untuk menekankan kemurahan hati raja serta tidak ingin menjadikan Mutamakin sebagai *martyr*.

Mitos Kiai Mutamakin yang hidup dalam tradisi lisan, yang didongengkan dari mulut ke mulut atau dipentaskan lewat lakon dalam kesenian ketoprak, sangatlah bervariasi. Dalam banyak hal mitos versi lokal itu mengandung pula kontradiksi dengan versi Yosodipuran di atas. Pada tahun 1972 Imam Sanoesi, salah seorang penduduk desa Kedungsantri, menerbitkan naskah singkat berjudul *Mengenang Perjuangan Syaih K.H. Ahmad Mutamakin dari Masa ke Masa*. Naskah itu berusaha merangkum beberapa versi legenda Mutamakin yang hidup di kalangan penduduk, namun juga memakai bahan rujukan dari beberapa buku kepustakaan. Meskipun demikian, ia menyatakan, bahan utama untuk menyusun naskah tersebut adalah hasil wawancara terhadap beberapa orang kiai di Kedungsantri. Naskah kecil itu hingga tahun 1989 telah mengalami lima kali cetak ulang. Ringkasan naskah tersebut sering dibacakan dalam upacara *haul* (khol) sehingga sangat populer di kalangan para peziarah. Mitos tentang Mutamakin yang hidup di kalangan penduduk, meskipun memiliki beberapa variasi, secara garis besar adalah sebagai berikut:

Dari daerah asalnya di Tuban, kiai Mutamakin pergi mengembara ke Barat untuk menyiarkan agama Islam. Dalam perjalanan itu dia tiba di desa Kalipang di kecamatan Sarang, kabupaten Rembang. Di sana dia tinggal beberapa tahun lamanya untuk berdakwah dan mendirikan masjid. Usaha Mutamakin

bupati Semarang. Naskah Serat Cebolek versi 1892 tersebut kemudian diterbitkan oleh Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta 1981.

menjadi awal perkembangan Islam di situ. Pada suatu saat, Mutamakin pergi naik haji ke tanah suci dengan diantar oleh salah satu muridnya yang berupa jin. Dalam perjalanan pulang dari naik haji, kapal yang dinaikinya pecah diterjang ombak besar. Walaupun begitu, Mutamakin selamat oleh jin yang mengantarkan itu. Ia dipindahkan dari perahu ke atas ikan mladang (sejenis ikan layang). Ikan itulah yang kemudian membawanya ke tepi pantai di daerah Margoyoso. Dari situ Mutamakin pergi ke sebuah desa yang letaknya tidak jauh dari tempat dia didaratkan. Desa itu diberinya nama Cebolek.[16] Di desa itu Mutamakin mendirikan pondok pesantren kecil dan mulai mengajarkan agama Islam kepada orang-orang yang datang kepadanya, sebelum akhirnya dia pindah ke desa Kedungsantri hingga saat meninggalnya.

Sebagai orang yang alim, konon, Mutamakin sangat teguh dalam memegang prinsip dan pendiriannya menyangkut isi ajaran Islam (*'aqidah*). Walaupun begitu, Mutamakin sangat suka melihat dan mendengarkan cerita wayang, khususnya apabila lakonnya mengenai cerita Bima Suci atau Dewa Ruci. Kesukaan terhadap lakon tersebut semata-mata karena cerita itu mempunyai banyak kesamaan dengan ilmu tasawuf yang dipelajarinya dari salah seorang guru di Yaman. Sebagai seorang ahli mistik, Kiai Mutamakin juga memiliki kegemaran melatih jiwa (*riyadloh*), dengan cara mengurangi makan, minum dan tidur. Dengan cara itu ia melatih diri mengekang hawa nafsu.

Alkisah, suatu saat Mutamakin melakukan puasa selama 40 hari. Pada akhir puasa, Mutamakin meminta istrinya untuk membuat masakan yang sangat lezat. Sebelum masakan disajikan,

---

[16] M.I. Sanoesi menduga nama Cebolek yang diberikan oleh Mutamakin ini mengambil nama desa di daerah Tuban tempat dia berasal. Dugaan tersebut didasarkan pada tradisi orang Jawa yang sering memberi nama tempat tinggal yang baru sama dengan desa asal mereka. Hanya saja dugaan ini dapat diragukan mengingat di Tuban tidak dikenal adanya desa Cebolek.

Mutamakin meminta agar dirinya diikat erat-erat pada tiang rumahnya. Dengan cara itu ia berusaha mengalahkan hawa nafsu keduniawiannya yang kemudian keluar dari dalam tubuh Mutamakin berwujud dua ekor anjing. Keduanya langsung melahap hidangan hingga habis. Saat kedua hewan itu mau masuk kembali ke tubuh Mutamakin, dia menolaknya. Kedua anjing tersebut kemudian diberi nama Abdul Qohar dan Qamaruddin yang, seperti dalam versi Yosodipuran, merupakan nama yang sama dengan nama penghulu dan katib masjid Tuban.

Dalam cerita versi lokal, kisah Mutamakin juga berlanjut pada pengadilan atas dirinya di depan pengadilan di Kartasura. Hanya saja, alasan yang menjadi sebab dihadapkannya Mutamakin ke depan pengadilan bukanlah soal sikap dan ajaran mistiknya, namun oleh rasa iri dan sakit hati para *guru ngelmu*.

Di antara orang-orang yang datang kepadanya sering terdapat beberapa guru ngelmu dan pengembara pencari ngelmu (*santri lelono*). Mereka itu datang tidak hanya ingin mendiskusikan kemampuan keagamaan, melainkan juga mengadu kesaktian. Sebagian dari mereka yang pernah dikalahkan ilmunya, atau ditegur kesalahannya merasa tersinggung dan sakit hati sehingga bersekongkol untuk mengadukan Mutamakin ke mahkamah di Kartasura dengan dalih Mutamakin telah melanggar syari'ah Islam karena gemar nonton wayang, serta memelihara anjing: suatu hal yang tidak pantas untuk dilakukan oleh seorang ulama.

Alkisah, raja segera memerintahkan demang Urawan mengundang para ulama dari berbagai daerah di Jawa untuk berkumpul dan bersidang di rumah Patih Danurejo guna mengadili Mutamakin. Hanya saja, pandangan para ulama terpecah. Sebagian membela Mutamakin dan menyatakan, Mutamakin tidak bersalah. Seseorang yang memiliki kedalaman ilmu melampaui kebanyakan orang tidak selayaknya dinilai menurut ukuran yang sama dengan

umum. Yang terjadi menurut mereka hanyalah kesalahpahaman. Pihak yang lain, di bawah pimpinan Katib Anom Kudus berpendapat, Mutamakin bersalah dengan melakukan hal-hal yang tidak sepantasnya bagi seorang guru agama (yaitu memelihara anjing). Karena itu mereka menghendaki agar Mutamakin dihukum mati dengan dibakar di tiang gantungan. Raja sendiri ragu-ragu dalam mengambil keputusan, sehingga ia menghendaki bertemu dengan Mutamakin. Dalam pertemuan tersebut Mutamakin selalu menolak keras setiap kali diminta oleh raja untuk menguraikan ilmunya. Mutamakin berdalih tidak ingin melanggar pesan gurunya, agar tidak menceritakan ilmunya itu kepada sembarang orang, sekalipun ia seorang raja. Mutamakin teguh pada pendiriannya dan tidak takut dihukum mati. Sikap tegas ini diambil karena melalui mimpi yang dialami oleh para murid yang menyertainya, Mutamakin sudah tahu bahwa dirinya akan dibebaskan. Sedangkan kalau terpaksa harus menjalani hukuman mati dibakar, ia berharap bau dagingnya yang terbakar akan tercium sampai ke Yaman, tempat gurunya berada. Sesuai dengan pesan gurunya itu, Mutamakin hanya bersedia menjelaskan ilmunya kepada sang raja, bila raja tersebut bersedia di *bai'at* (mengucapkan sumpah) menjadi muridnya.

Oleh karena tidak ada jalan lain untuk memaksa, raja pun akhirnya bersedia untuk mengucapkan sumpah (*bai'at*) akan patuh kepada sang guru. Dengan bersumpah, otomatis berarti sejak saat itu raja menjadi murid Mutamakin. Sesuai dengan janjinya, Mutamakin pun segera menjelaskan seluruh ajaran yang dimilikinya. Tidak diduga bahwa, raja ternyata dapat memahami pandangan yang dianut Mutamakin serta melihat telah terjadi kesalahpahaman di antara para ulama yang tidak senang dengan Mutamakin. Bahkan raja sendiri mengakui, bila tidak mendengar ajaran itu, pasti akan sesat dan mati kafir. Dengan tanpa ragu-ragu, raja segera mengambil keputusan untuk membebaskan

Mutamakin. Keputusan ini tentu saja tidak memuaskan kelompok ulama yang menginginkan agar Mutamakin dihukum mati. Namun, semua pihak menjadi puas saat raja mengumumkan bahwa dia ingin ikut sembahyang Jumat di masjid, yang berarti dia masuk Islam.

Bila kita tempatkan naskah Yosodipuran sebagai ideologi kaum priyayi, versi lokal yang mengandung tema bertentangan dengan naskah tersebut dapat dilihat sebagai mitos perlawanan terhadap versi keraton tersebut.

2.2 Kedungsantri: Desa Perdikan dan Pusat Perkembangan Islam Setempat

Apakah tokoh Mutamakin yang ada dalam Serat Cebolek maupun legenda lokal itu sungguh-sungguh ada dengan makamnya yang kini berada di Kedungsantri, tidaklah mungkin dipastikan. Apa yang dapat diduga adalah, makam yang dikeramatkan itu, beserta masjid yang ada didekatnya, telah menjadi pusat persebaran Islam di daerah Tayu. Tradisi lokal menyebutkan, ziarah ke makam Mutamakin merupakan kebiasaan lama yang telah berlangsung secara turun-temurun. Walaupun tidak semeriah sekarang, makam keramat tersebut selalu mampu menarik banyak peziarah dari daerah sekitarnya. Tidaklah mengherankan bila sejak dahulu kala di sekitar kompleks makam selalu ada beberapa pesantren kecil yang memiliki beberapa orang santri dari desa-desa sekitar.

Kedua makam tersebut oleh penduduk sangat dihormati dan dianggap keramat. Hampir setiap hari selalu ada peziarah yang datang ke makam untuk mencari berkah atau ingin menyampaikan sesuatu permohonan kepada Tuhan. Dengan berziarah ke makamnya, mereka berharap Kiai Mutamakin akan menjadi *wasilah* (perantara) bagi permohonan mereka kepada Tuhan.

Sebagian dari para peziarah berasal dari desa-desa di sekitar Tayu, namun tidak jarang terdapat pula peziarah datang dari tempat-tempat yang jauh di luar kabupaten. Jumlah peziarah mencapai ribuan pada saat diadakan upacara khol (*haul*) di makam itu. Upacara haul ini untuk memperingati hari wafat Mutamakin, yang diadakan setahun sekali setiap tanggal 10 Muharam. Pada saat itu selain doa-doa dipanjatkan, juga cerita tentang Mutamakin dikisahkan.

Bagi penduduk setempat, kedudukan istimewa Kedungsantri sering dihubungkan dengan statusnya sebagai desa perdikan, yaitu desa yang penduduknya dibebaskan dari kewajiban membayar berbagai macam pajak dan bebas dari kerja rodi. Pada umumnya penduduk mengira, status desa perdikan berkaitan dengan dua makam *waliyullah* yang ada di situ. Dalam tradisi setempat, Mutamakin dipercayai masih keturunan Hadiwijoyo (Joko Tingkir), Sultan Pajang. Karena hubungan kekerabatan dengan lingkungan keraton itulah Kedungsantri, menurut pandangan penduduk memperoleh status sebagai desa perdikan. Namun, arsip kolonial menyatakan, status perdikan tersebut dihadiahkan oleh Bupati Juwana pada masa penjajahan Inggris pada awal abad ke-19 sebagai ganti dari kewajiban memelihara makam keluarga ningrat yang ada di desa ini.[17]

Tentang desa perdikan di Jawa dan Madura, Gubernur Jenderal Hindia Belanda pada tahun 1882 telah meminta kepada semua kepala daerah untuk memberikan data tentang desa perdikan yang ada di daerah mereka (Steenbrink 1984: 167-168). Data yang terkumpul diterbitkan oleh Fokkens di Batavia (Jakarta) pada tahun 1888 dengan judul 'Daftar yang memuat semua

[17] Surat dari Residen Jepara, 27 April 1894, tersimpan di ARA, Den Haag, verbaal 5 July 1897, no. 31.

kebebasan penduduk desa perdikan, pakuncen dan mijen, serta kewajiban yang dibebankan kepada mereka'.[18]

Keterangan yang terdapat dalam daftar Fokkens menyebutkan antara lain, penduduk Kedungsantri dibebaskan sepenuhnya dari membayar pajak tanah dan pajak lainnya, serta dari pekerjaan rodi. Sebagai gantinya, penduduk dibebani kewajiban memelihara makam dan masjid yang ada di desa itu. Termasuk menjadi beban penduduk adalah menyediakan sendiri bahan yang mereka butuhkan bagi pemeliharaan makam dan masjid. Hanya apabila suatu saat dibutuhkan perbaikan besar bagi masjid, yang membutuhkan biaya besar, desa-desa lain dapat dimintai sumbangan secara sukarela. Untuk memelihara kebersihan dan menjaga makam, desa Kedungsantri diwajibkan setiap hari menyediakan 8 orang yang secara bergiliran melakukan tugas itu. Di samping itu, desa masih juga berkewajiban, setiap harinya, mengirimkan empat tenaga ke kantor kabupaten untuk berjaga malam serta memukul kentongan sebagai tanda jam pada malam hari. Pada setiap hari Minggu, 8 tenaga harus disediakan juga oleh desa Kedungsantri untuk mengangkut air di rumah bupati.

Menurut daftar Fokkens, ada beberapa desa perdikan yang diserahi tugas memelihara pesantren. Namun demikian, kewajiban semacam itu tidak disebutkan untuk desa Kedungsantri. Salah satu kemungkinan penjelasannya adalah, di Kedungsantri pada masa itu, sebagai mana tradisi lokal mengatakan, hanya ada satu atau dua pesantren kecil yang dikelola sebagai usaha pribadi. Tradisi lokal menyebutkan, di sekitar kompleks makam sejak dulu selalu ada beberapa pesantren kecil yang memiliki beberapa orang murid dari desa-desa di sekitar Kedungsantri. Para kiai pemimpinnya hidup dari bertani atau berdagang. Sedangkan para santrinya,

[18] Arsip terbitan Fokkens ini antara lain tersimpan di Arsip Nasional, Jakarta. Fotokopy yang ada pada penulis diperoleh atas budi baik Dr K. Steenbrink.

sambil belajar berbagai ilmu agama (di antaranya juga tasawuf dan mistik Jawa) atau berlatih pencak silat serta berbagai ilmu kekebalan tubuh (*olah kanuragan*), ikut bekerja membantu sang kiai.

Gambaran umum tentang situasi pengajaran di lingkungan pesantren di daerah ini dapat kita jumpai dalam laporan van der Chijs tahun 1831, tentang keadaan sekolah pribumi. Dalam laporan itu tercantum kutipan tentang gambaran mengenai pengajaran yang ada di pesantren di kabupaten Pati yang dibuat oleh suatu panitia lokal yang terdiri atas bupati Pati, jaksa kepala dan penghulu Japara. Isinya antara lain sebagai berikut:

> 'The first instruction in the *pesantren* or *pengajian* is in the *alip-alipan* or the Arabic alphabet. Then a book called *toeroetan* is used, which explains the various characters used to form the words contained in the Qur'an. The next step is the reading of the Qur'an and then in succession the book *semoro-kandi*, which explains the doctrine, and the book *kitab sitin*, which teaches the accepted way of prayer.
>
> Instruction in these *pesantren* is more concerned with the reading than the writing of Arabic. There are many who can read it well. The main purpose is the reading of the Qur'an, and therefore writing is considered unnecesary. The person who teach in these *pesantren* are usually the best-trained persons in religion in the villages and *kampoengs* (urban native quarters). The parents send their children to be educated by these persons who, on the *basisi* of doctrine, are obliged to teach the children without requesting any payment. However, they are recompensed by voluntary gifts.
>
> Most of the children who visit the *pesantren* are of lower-class origin. However there are also some children of chiefs who receive their education there but they sit separately. Girls go to the *pesantren*, but less than boys. The girls are usually taught by the wives of the teachers, or also sometimes at home by their parents.
>
> Very seldom are the children of regents educated in the *pesantren*. Usually they are educated by priests belonging to the Regency, who carry the same Suronoto.

> The number of youngsters who visit these *pesantren* reaches in the case of larger *pesantren* to about one hundred and fifty, while in the smaller ones the minimum is ten. In this Residency, however, there are no large *pesantren*.
>
> The *pesantren* teachers, when there are a large number of students, are assisted by the most advanced youngsters. Generally they use their own children for this purpose.
>
> Very seldom is it found that the pupils, yes even the most advanced ones, understand what they read, because it is in Arabic. However, the Qur'an is understood by means of the *kitab tafsir*, which is a translation into Javanese of the Qur'an' (Van der Chijs 1977: 250-251).

Lebih lanjut, menurut laporan itu, para guru pesantren tidak memungut bayaran. Sebagai imbalan, mereka sering menerima pemberian sukarela dalam berbagai bentuk. Setiap hari Kamis para santri yang tinggal di pesantren mengunjungi penduduk desa untuk membaca doa dan puji-pujian. Untuk itu, setelah selesai, mereka akan menerima pemberian yang besarnya antara sepuluh hingga tiga puluh uang logam (*duit*). Uang tersebut akan diserahkan kepada guru di pesantren untuk membeli minyak bakar. Bila seorang murid berhasil menyelesaikan pengajian seluruh Qur'an, ia akan menyediakan nasi dengan lauk untuk merayakan keberhasilan itu dan menyerahkan 'uang selamat' yang besarnya juga antara sepuluh hingga tiga puluh *duit*. Pada akhir bulan puasa, setiap murid pesantren akan menyerahkan zakat fitrah kepada sang kiai, dan setiap habis panen orang tua mereka mengirimkan zakat yang umumnya sebesar 2 hingga 8 ikat padi ke sana juga. Bila bangunan pondok pesantren memerlukan perbaikan, para murid berkewajiban ikut memberikan sumbangan sebesar 10 hingga 30 *duit*. Demikian pula halnya bila langgar ataupun rumah kiai memerlukan perbaikan. Laporan Van der Chijs juga menyebutkan, pada masa itu di daerah karesidenan Japara, dengan Tayu menjadi bagian dari wilayahnya, terdapat 90 buah pesantren yang secara keseluruhan memiliki 3150 santri laki-laki dan 326 santri perempuan.

Pada sekitar tahun 1912, kiai Muhsam, pendiri pesantren Al Barokah di Kedungsantri, mendirikan sebuah madrasah di lingkungan pesantrennya. Madrasah ini, yang kemudian diberi nama Nurul Hidayah atau yang di kalangan penduduk lebih dikenal dengan nama Nurhida, merupakan madrasah pertama di daerah Tayu. Berbeda dengan sistem pengajaran tradisional di pesantren yang bersifat sangat individual, seorang kiai hanya dapat mengajar beberapa santri dalam jumlah yang agak terbatas, sistem pengajaran di madrasah dilakukan melalui sistem kelas. Dalam sistem yang terakhir ini, dimungkinkan untuk menampung lebih banyak murid dengan seorang guru sebagai pengajarnya. Dengan demikian, tidaklah mengherankan bila dalam perkembangannya secara cepat Nurhida mampu menarik banyak murid dari berbagai daerah di sekitarnya dan membawa Kedungsantri menjadi pusat pendidikan penting di daerah Tayu.

Berbeda dengan Geertz (1960: 187-188) yang mengemukakan, bahwa perkembangan madrasah sebagai pengaruh sekolah umum tidak disenangi para kiai serta tak mempunyai hubungan dengan pondok dan kiai, madrasah di Tayu sejak semula didirikan atas prakarsa kiai dan berada di lingkungan pesantren. Kombinasi ini ternyata sangat menguntungkan. Siswa-siswa yang datang dari luar daerah ditolong untuk mendapatkan tempat pemondokan yang murah, sedang pesantren sendiri mendapatkan sumber santri setiap tahunnya secara berkesinambungan. Di Kedungsantri, perkembangan madrasah telah memberi peluang bagi tumbuhnya lebih banyak pesantren. Lebih dari itu, hadirnya sistem madrasah di lingkungan pesantren menjadikan pesantren di Tayu lebih merupakan lembaga pendidikan agama Islam daripada suatu gerakan keagamaan.

Perlu dicatat, sejak awal abad ini di beberapa daerah lain di Indonesia, juga terjadi perubahan penting di bidang pendidikan Islam. Pada tahun 1906, misalnya, Abdullah Ahmad, salah seorang

tokoh pembaharu dari Minangkabau, mendirikan sekolah Adabiyah di Padang Panjang. Berbeda dengan sistem pengajian surau yang individual, sekolah Adabiyah memakai sistem klasikal serta mengajarkan selain pelajaran agama, juga berhitung, membaca dan menulis huruf latin (Steenbrink 1986: 39). Selain Abdullah Ahmad, di Minangkabau masih ada Zainuddin Labai yang pada tahun 1916 mendirikan Madrasah Diniyah yang merupakan madrasah sore yang juga memakai sistem klasikal. Di Jawa, dikenal gerakan Muhammadiyah yang sejak didirikan pada tahun 1912 juga melakukan pembaharuan di bidang pendidikan.

Menurut Steenbrink (1986: 26), berbagai perubahan di lingkungan pendidikan Islam yang muncul pada awal abad ini tidaklah terlepas dari gerakan pembaharuan yang sedang terjadi di lingkungan dunia Islam internasional maupun di Indonesia sendiri. Akarnya dapat dilacak pada: (1) Gerakan pembaharuan sebagai pengaruh Muhammad Abduh dan murid-muridnya dari Mesir yang menyerukan umat Islam kembali ke Al-Qur'an dan Hadits serta meninggalkan sikap mengikuti secara membabi buta (*taqlid*) kepada aliran hukum atau mazhab; (2) Perlawanan kepada pemerintah kolonial Belanda; (3) Masa tumbuhnya usaha memperkuat organisasi di bidang sosial-ekonomi; dan (4) Pribadi-pribadi yang tak puas dengan pendidikan Islam tradisional.

Akan halnya perubahan di Kedungsantri, dilatarbelakangi oleh campuran dari bermacam sebab. Mengingat pada saat itu Tayu tidak lagi merupakan wilayah yang terisolasi dan lagi kebiasaan saling berkunjung (*silaturahmi*) serta mengaji ke berbagai persantren lain merupakan tradisi yang telah lama berlangsung, sangatlah mungkin perubahan di Kedungsantri merupakan bagian dari perubahan luas yang telah diuraikan oleh Steenbrink di atas.[19]

[19] Pada saat itu telah banyak pemuda ataupun anak kiai dari Kedungsantri yang belajar mengaji ke Jawa Timur; antara lain kiai Muhfudin, anak kiai Muhsam

Kemungkinan lain adalah pengaruh mereka yang pulang dari belajar di Tanah Suci, di mana sistem *madrasi* merupakan sistem pendidikan agama yang umum dipakai di sana. Di antara mereka itu adalah Kiai Muhfudin (anak dari kiai Muhsam) yang kemudian juga menjadi tenaga inti dari madrasah yang baru itu.[20]

Faktor lain adalah perkembangan sekolah umum, sebagai riak dari politik etis pada menjelang akhir abad lalu, mulai memasuki desa. Sekolah umum pertama di daerah ini didirikan pada tahun 1878 oleh Belanda di Wedarijaksa dan Tayu. Letak keduanya tidak begitu jauh dari Kedungsantri.[21] Pada sekitar tahun 1912, dua sekolah rakyat didirikan di kecamatan Margoyoso, yaitu di desa Sekayon (desa yang persis bertetangga dengan Kedungsantri) dan satu lainnya di desa Pohijo (sekitar 4 km dari Kedungsantri).

Perkembangan sekolah umum ini lebih cepat lagi sesudah tahun 1920-an. Dalam tahun 1921, 6 buah sekolah rakyat berdiri di 6 desa di kecamatan Margoyoso. Namun demikian, situasi ekonomi yang buruk pada dekade 1930-an menyebabkan tidak ada satu pun sekolah rakyat yang didirikan di kecamatan Margoyoso hingga masa kedatangan Jepang.[22]

Bila pada masa depresi pertumbuhan sekolah umum di daerah ini praktis terhenti, tidak demikian halnya dengan perkembangan pesantren dan madrasah. Pada tahun 1930 misalnya, di Kedungsantri oleh Kiai Muhtadi yang baru pulang dari mukim

---

pendidri madrasah, sebelum ke Mekah telah beberapa tahun tinggal di pesantren Tebu Ireng untuk belajar agama dari kiai Hasyim Ashari.

[20] Di samping Kiai Muhfudin, mereka yang pulang ke Tayu setelah lama bermukim di Mekah adalah Kiai Muhtadi dan Kiai Muhzali. Mereka itu selama bermukim di Mekkah telah belajar agama dari Syeh Mohammad Al Bakir Al-Maliki.

[21] *Mailrapport 1879*, No. 109, ARA Den Haag.

[22] Uraian ini didasarkan atas data tahun berdiri dari masing-masing sekolah umum dan madrasah yang ada di kantor P dan K Kecamatan, ditambah wawancara terhadap dua orang pensiunan Mantri guru, yang keduanya berumur 80 dan 82 tahun.

selama 9 tahun di Mekah, didirikan sebuah pesantren baru bernama Buludono. Tiga tahun kemudian sebuah pesantren baru yang dikenal dengan nama pesantren Pasarean, berdiri lagi di Kedungsantri di bawah asuhan Kiai Abdullah Qosim. Bahkan pada tahun 1935, Kiai Muhrasyid dari pesantren Al-Hikmah mengikuti jejak Kiai Muhsam, mendirikan sebuah madrasah baru yang kini dikenal sebagai Madrasah Al-Hikmah.

Sementara itu, boleh jadi faktor ini tidak dapat dipandang sebagai sebab langsung, namun bagaimanapun kita tidak dapat mengabaikannya. Munculnya sekolah umum ini sedikit banyak merupakan ancaman langsung bagi pesantren dan sekolah-sekolah agama di langgar, karena untuk jangka waktu lama sebelum ini, keduanya merupakan lembaga pendidikan di lingkungan pribumi yang ada di pedesaan.

Bagi perkembangan pesantren, masuknya madrasah di lingkungan pesantren menjadikan kebanyakan pesantren di daerah Tayu lebih bersifat sebagai lembaga pendidikan keagamaan daripada sebagai suatu gerakan keagamaan.

3. Perkembangan Politik dan Islam di Tayu

3.1 Masa Sebelum Kemerdekaan

Organisasi massa modern pertama di Hindia Belanda adalah Sarekat Islam (SI) yang didirikan tahun 1912. Organisasi ini semula dimaksudkan untuk menghimpun kekuatan politik dan ekonomi para pedagang Islam untuk melawan kaum pedagang Cina pesaingnya. Namun, dalam perkembangannya, SI segera menjadi sarana menyalurkan aspirasi kenasionalan dan emansipasi yang mulai merebak pada masa itu. Dalam waktu yang relatif cepat, SI berkembang dan menyebar ke daerah-daerah sehingga memiliki arti politis yang semakin penting.

Sekitar tahun 1913, setahun sesudah Serikat Islam didirikan oleh Haji Samanhudi di Solo, cabangnya telah berdiri di Pati dengan sekaligus ranting-rantingnya di Tayu dan Juwana. Walaupun dengan nama Islam, organisasi SI, yang semula bermaksud melawan dominasi pedagang Cina, tidak menutup kemungkinan masuknya golongan lain menjadi anggotanya (Jay 1963: 17). Bahkan di beberapa daerah, anggota dari sayap kiri justru lebih aktif. Kecenderungan ini juga kita dapati di Tayu. Sejak awal didirikan, kepemimpinan SI di Tayu praktis berada di tangan golongan kiri.

Pada tahun 1917, empat tahun sesudah masuknya SI, oleh tokoh-tokoh dari lingkungan sayap kiri di Tayu didirikan pula cabang perhimpunan Insulinde. Pada masa itu para aktivis dari Semarang serta kota-kota besar lainnya, yang di antaranya juga terdapat orang-orang Eropa, sering mengunjungi cabang Tayu. Walaupun Tayu hanya sebuah kota kawedanan, namun pendirian cabang Insulinde di situ bahkan satu tahun lebih dulu dari cabang di kota Kabupaten Pati. Lebih dari itu, bila di lain tempat seperti Winong dan Gabus di bagian Selatan dari daerah kabupaten Pati, kegiatan Insulinde dan SI segera mati, tidak demikian halnya dengan di Tayu. Pada tahun 1919 di Tayu juga berdiri perhimpunan Djowodipo yang sebagian besar anggotanya terdiri atas para pegawai pegadaian.[23] Dengan demikian tampak di Tayu, bersamaan dengan kebangkitan ekonomi, terjadi pula kebangkitan politik.

Sejak tahun 1920 SI di Tayu berada di bawah pimpinan beberapa orang pengikut Semaun,[24] yang sebelumnya telah

[23] Walaupun tampaknya Djowodipo merupakan salah satu organisasi yang penting namun tidak ada keterangan lebih lanjuk tentang organisasi ini.

[24] Semaun adalah salah seorang tokoh komunis, yang bersama dengan beberapa temannya pada tahun 1915 bergabung dengan SI. Ia berhasil menanamkan pengaruhnya di SI cabang Semarang dan Surabaya, dan memperoleh kedudukan yang tinggi dalam organisasi SI di pusat. Semaun berhasil mengorganisir serikat-

terlibat dalam aksi pemogokan buruh pegadaian di Tayu. Dominasi golongan kiri dalam kepemimpinan SI menyebabkan SI di Tayu lebih dikenal dengan SI merah. Karenanya, hanyalah soal waktu, bila pada 1924 SI merah berubah menjadi Sarekat Rakyat, suatu organisasi di bawah Partai Komunis Indonesia.[25] Organisasi ini sangat aktif mengadakan rapat gelap serta propaganda dan dengan cepat mampu menarik banyak pengikut. Menurut perkiraan para pemimpinnya, pada saat itu SR di wilayah ini memiliki sekitar 2000 anggota.[26] Dengan dukungan beberapa aktivis dari perkotaan (Semarang, Kudus, Juwana, dan Pati) dalam waktu satu tahun organisasi Sarekat Rakyat telah berhasil mendirikan SBG (Serikat Buruh Gula) di pabrik gula Pakis serta mengorganisir pemogokan di situ. Namun, karena SBG sendiri nyaris tidak memiliki cadangan dana untuk bertahan, pemogokan tersebut gagal total. Sebagai akibat lanjut, SBG sendiri akhirnya ikut tidak mampu bertahan.[27]

Pada tahun 1926, gagalnya pemberontakan komunis untuk mendirikan Republik Soviet mengakibatkan tigabelas orang aktivis politik dari golongan komunis di daerah ini di buang ke Digul.[28] Pukulan berat ini berpengaruh besar terhadap kegiatan politik mereka, sehingga sesudah tahun itu hingga zaman kemerdekaan, kegiatan mereka surut.

Tenggelam oleh hingar-bingarnya kegiatan propaganda dan rapat-rapat golongan kiri, peran politik kaum ulama di Tayu hingga

serikat buruh di bawah SI, khususnya buruh transportasi di Surabaya, Semarang, dan beberapa kota besar lainnya di pantai Utara Jawa. Karena keberhasilannya dalam mengorganisasi pemogokan buruh transportasi di Surabaya, akhirnya pada tahun 1923 ia dibuang oleh pemerintah Hindia Belanda keluar Indonesia.

[25] Pada akhir tahun 1910-an, perpecahan yang ideologis sifatnya, yaitu antara aliran sosialistis-revolusioner dengan sayap yang lebih moderat dan orientasinya kepada agama lebih kuat, terjadi dalam tubuh SI pusat. Pada tahun 1921, golongan kiri, yang telah bergabung dengan PKI yang terbentuk pada tahun 1920 dikeluarkan dari SI. Di daerah, hal ini menimbulkan perpecahan hebat (Korver 1985: 2).

[26] Lihat koleksi Meyer Ranneft No. 22.

[27] *Idem*.

1926 tidak terlalu tampak di permukaan. Kadang-kadang ada juga ulama yang mencoba mendebat propaganda politik golongan kiri, dan berhasil, namun di luar itu tidak terdapat laporan adanya kegiatan politik dari golongan Islam yang menonjol.[29] Namun demikian, hal ini tidak berarti tidak ada aktivitas politik dari golongan Islam. Sebagaimana sudah disinggung sebelumnya, dengan didirikannya madrasah, pesantren di Kedungsantri mampu berkembang dan bersaing dengan lembaga pendidikan umum di sekitarnya. Hubungan yang semakin lancar dengan Tanah Suci, dan pengaruh yang kuat dari Kiai Asnawi Kudus, memungkinkan pesantren di Kedungsantri memperkuat kedudukannya sebagai pusat ortodoksi kaum Islam tradisional di daerah ini.[30] Melihat sukses Al Barokah, pada tahun 1935, pesantren Al Hikmah mendirikan pula madrasah yang, sama halnya dengan pendahulunya, segera menjadi besar. Beberapa pesantren baru juga muncul. Bahkan pada masa depresi ekonomi dunia tahun 1930-an, walaupun Kedungsantri tak dapat menghindarkan diri dari pukulan berat dari kemerosotan ekonomi tersebut, tampaknya pesantren merupakan salah satu institusi yang mampu bertahan dengan baik, bahkan beberapa pesantren baru berdiri pada masa itu, baik di Kedungsantri maupun di beberapa desa di sekitarnya.[31] Pola hidup sederhana di lingkungan pesantren memungkinkan penduduk tetap dapat mengirimkan anak mereka untuk belajar di pondok.

Di lain pihak, dengan munculnya Sarekat Islam tahun 1912, kontak antara berbagai pesantren yang sudah lama berlangsung secara tradisional diperkuat dan sekaligus memperoleh dimensi

[28] Koleksi Meyer Ranneft No. 22.

[29] Koleksi Meyer Ranneft No. 22.

[30] Koleksi Meyer Ranneft No. 22.

[31] Tiga pesantren yang muncul sekitar tahun 1930-an adalah pesantren Kauman, Pasrean, Buludono. Pada saat yang hampir bersamaan berdiri pula Darul Huda (Ngemplak kidul), Raudlatul Mubtadiin (Ngagel) serta Nahditut Talibin di Tayu Wetan.

baru di bidang politik. Kontak semacam itu semakin dirasakan kebutuhannya saat menghadapi konflik dengan pihak luar: pertama dengan golongan kiri dalam Sarekat Islam, kemudian dengan aliran pembaharu, Muhammadiyah. Sebagai puncaknya mereka mengikrarkan terbentuknya NU pada tahun 1926 di Jawa Timur. Sebagai organisasi para kiai, NU segera mendapat dukungan luas dari kalangan pesantren.[32]

Perlu dicatat bahwa surutnya kegiatan golongan komunis (1926) telah memberi peluang dan momentum yang bagus bagi para ulama untuk membangkitkan gairah keagamaan penduduk. Sembahyang Jumat di masjid-masjid, yang semasa aktifnya kegiatan SR/PKI sangat kurang dikunjungi penduduk, kini mendapat kunjungan yang meruah (Poeze 1983: 132). Hanya saja kegairahan tersebut tampaknya tidak mampu bertahan lama sehingga, segera sesudahnya, surut kembali dan aktivitas keagamaan kembali terpusat di lingkungan pesantren.

Semangat nasionalisme yang muncul di mana-mana sejak awal abad ini juga memperoleh lahan subur di lingkungan pesantren. Di pesantren Al Barokah, misalnya, kepada para santri diajarkan lagu Indonesia Raya yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Arab. Pada masa menjelang perang kemerdekaan, para santri di Kedungsantri ikut dilatih kemiliteran dan membentuk pasukan kilat yang berada di bawah lasykar Hisbullah dan Sabilillah.

Di Tayu, perasaan antikolonial yang semakin tumbuh di lingkungan pesantren ini akhirnya bermuara pada gerakan massa pada masa kekosongan pemerintahan menjelang masuknya

[32] Selain ada dua kiai dari Kudus, Kiai Saleh dari Tayu, misalnya, ikut hadir dalam Miktamar ke II NU di Surabaya tgl 10-13 Oktober 1927 (Lihat Mailraport 261x/1928). Sebelum lahirnya NU, hubungan yang erat antara beberapa pesantren di dengan pesantren-pesantren di Jombang sudah lama berlangsung.

tentera Jepang ke daerah ini, berupa pengrusakan toko-toko Cina dan pembakaran Rumah Sakit Kristen Tayu di tahun 1942.[33]

3.2 Perkembangan Muhammadiyah di Tayu

Gerakan reformasi Muhammadiyah didirikan di Yogyakarta pada tahun 1912 oleh Kiai Haji Achmad Dahlan. Gerakan yang tumbuh dan berkembang di perkotaan ini pada dasarnya berkeinginan untuk melakukan purifikasi ajaran Islam dari tradisi-tradisi lokal sambil memajukan usaha pendidikan dan kesejahteraan sosial. Oleh para kiai, gerakan pembaharuan ini dirasakan sebagai ancaman terhadap pengaruh dan kewibawaan mereka di pedesaan. Berdirinya NU pada tahun 1926 di Jawa Timur dapat dipandang sebagai reaksi para kiai terhadap gerakan baru tersebut. Namun, reaksi yang keras dan langsung terhadap Muhammadiyah justru lebih sengit terjadi di pedesaan.

Berbeda dengan SI yang setahun sesudah didirikan, cabangnya berdiri di Tayu, Muhammadiyah baru mulai memasuki Tayu pada sekitar pertengahan tahun 1930-an. Ini terjadi antara lain melalui pemuda-pemuda yang kembali ke desanya setelah beberapa tahun bekerja atau menamatkan sekolah di kota. Salah satu di antara mereka adalah Suwono yang mulai ikut Muhammadiyah sewaktu belajar di Sekolah Teknik di Yogya. Tahun 1934, setamat dari sekolah itu, ia kembali ke Pakis untuk bekerja di pabrik gula. Di Pakis dan sekitarnya, ia adalah orang pertama yang menganut secara terang-terangan paham Muhammadiyah. Untuk mengumpulkan teman-teman remaja yang kembali dari kota, ia mendirikan HW (Hizbul Waton), yaitu organisasi kepanduan yang bernaung di bawah Muhammadiyah. Usahanya itu ternyata mendapat dukungan dari teman-teman eks-perantauan, namun mendapat tentangan yang makin lama makin keras dari para kiai.

[33] Mengenai gambaran tentang peristiwa ini serta analisa tentang sebab-sebabnya, lihat Hüsken 1984: 123-154.

Pertentangan di antara golongan NU dengan Muhammadiyah di Tayu secara keras dan terbuka terjadi pada sekitar tahun 1930-an. Menurut beberapa informasi, debat terbuka sering terjadi di dalam pertemuan umum di Tayu yang secara sengaja diselenggarakan untuk itu. Walaupun tidak sampai kepada kekerasan fisik, reaksi keras berupa sanggahan, kritik, dan bahkan intimidasi, sering kali dilontarkan secara keras oleh para kiai secara terbuka, baik pada saat mereka menyampaikan khotbah di masjid maupun pada saat pengajian. Salah seorang responden, seorang pensiunan pegawai pabrik gula Pakis yang sejak masa mudanya adalah tokoh Muhammadiyah, menceritakan pengalamannya:

> '... mula-mula saya hanya diolok-olok dan disindir sebagai orang muslim yang kurang baik karena ikut sembahyang di masjid dengan memakai celana pantalon; bukannya kain sarung dan peci. Menyadari bahwa saya boleh dikatakan sendirian, olok-olok dan sindiran itu saya diamkan. Namun kemudian, ungkapan permusuhan itu menjadi semakin keras. Ini terjadi, misalnya, di tahun 1936 saat saya hendak kawin. Kiai Adim menyerukan kepada para pengikutnya untuk memboikot perkawinan saya itu dengan menganjurkan untuk menolak hadir. Karena seruannya, tidak ada kiai atau naib di daerah Pakis yang bersedia untuk mengawinkan saya dan sedikit sekali teman atau sanak saudara dari sekitar daerah Pakis yang berani datang untuk mengiring penganten. Karena itu, untuk melaksanakan perkawinan, saya terpaksa mendatangkan naib dan pengiring dari Tayu.'

Tekanan serta intimidasi juga dilakukan terhadap keluarganya. Dalam kasus Suwono, karena orang tuanya tidak tahan terhadap tekanan dari para kiai, akhirnya ibunya memutuskan membangun tembok penyekat dalam rumah mereka sehingga walaupun sebenarnya mereka serumah, namun akan tampak terpisah: suatu hal yang sangat tidak lazim di kalangan keluarga Jawa.

Bagaimanapun, tampaknya para kiai di Tayu berhasil membendung masuknya Muhammadiyah di wilayah ini, sehingga dapat dikatakan hanya di dua atau tiga desa saja pengaruh

Muhammadiyah tampak dengan nyata. Bahkan di Kalikalong, sebuah desa yang kini dikenal sebagai salah satu pusat Muhammadiyah di daerah Tayu, Muhammadiyah sebenarnya baru berkembang sejak tahun 1958.

Perlu dicatat bahwa di dalam Masyumi yang terbentuk pada zaman Jepang, berbagai aliran di lingkungan Islam (termasuk di dalamnya NU dan Muhammadiyah) dipersatukan. Sesudah kemerdekaan, organisasi ini kemudian berubah menjadi partai politik. Namun, penyatuan ini tidak bertahan lama. Pada tahun 1952 NU kembali meninggalkan Masyumi dan berdiri sebagai partai politik sendiri.

3.3 Masa Sesudah Kemerdekaan

Kerja keras dari para propagandis komunis di daerah ini terbukti tidak sia-sia. Pukulan berat yang dialami di tahun 1926/ 1927 dan tahun 1948 tidak mampu menghalangi mereka untuk tetap memperoleh suara terbanyak dalam pemilu 1955 di daerah ini.[34] Di beberapa desa seperti Mletik Kidul, Margomulyo, Panjatan, Pakis, Kedungsari, Sendangrejo, Tendas, Bendokaton Kidul, dan Tunggulsari merupakan desa-desa yang sering dikatakan sebagai basis komunis di Kawedanan Tayu karena di situ PKI memperoleh suara terbanyak dalam pemilu 1955. Di situ pula tinggal beberapa tokoh komunis. Perlu dicatat, letak empat desa komunis pertama itu tidak jauh, baik dari Kedungsantri, Karangarum, maupun Mletik, yaitu tiga desa yang diteliti. Di Karangarum, bahkan lurah yang menjabat pada tahun 1956-1965 adalah seorang tokoh komunis. Itu berarti bahwa masyarakat Islam dan para kiai di situ untuk waktu yang lama secara langsung telah dihadapkan pada persaingan yang tajam dangan PKI. Peristiwa aksi sepihak yang

[34] Daftar Hasil Penghitungan Pemungutan Suara Pemilihan Umum D.P.R.D. Kabupaten Pati dalam daerah Ketjamatan Taju pada tahun: 17 Djuli 1957. Arsip pribadi milik Munardi pensiunan pegawai penerangan Kecamatan Tayu.

dimotori golongan komunis sekitar 1963 terjadi di beberapa desa yang akan diuraikan di belakang nanti. Gerakan penangkapan terhadap para tokoh PKI pada tahun 1965 merupakan sebagian dari persaingan panjang dari kedua golongan ini.[35]

Sementara itu, golongan Islam tradisional tetap saja memiliki basis kegiatan serta dukungan organisasi dan kepemimpinan dari lingkungan pesantren. Popularitas dan kewibawaan kiai menjadi basis pertautan massa pendukung terhadap NU dan membiarkan Masyumi tetap kecil. Golongan nasionalis PNI memperoleh dukungan kuat di kalangan pegawai pemerintah dan golongan menengah di kota. Hanya saja, melalui pengaruh para pamong desa, golongan nasionalis ini sering mampu merekrut banyak pemilih di pedesaan.

Kemerosotan ekonomi yang berlarut-larut di sekitar tahun 1960-an, sebagaimana sudah disebutkan di atas, tak pelak diikuti pula dengan meningkatnya ketegangan politik. Menurut Hüsken (1988) pengaruh inflasi di lingkungan masyarakat pedesaan saat itu telah menimbulkan efek regresi dalam distribusi: tani kecil dan penggarap bagi hasil terpaksa menjual hasil padinya segera sesudah panen, sedangkan petani kaya dapat menimbun dan menjualnya saat harga telah naik. Dengan cara demikian, para petani kaya mampu mengikuti laju inflasi, suatu hal yang tak dapat digapai oleh para petani kecil, penggarap dan buruh tani.

Di Tayu, kesulitan ekonomi ini diperburuk oleh adanya hama tikus yang hebat, sehingga penduduk mengalami bahaya kelaparan yang serius. Masa-masa ini dikenal dengan sebutan zaman *bledu*, yaitu ketika banyak penduduk miskin tidak lagi dapat makan nasi dan terpaksa makan gaplek (ketela yang telah dikeringkan), atau bahkan sisa-sisa dari remah-remah ketela kering yang telah

[35] Uraian tentang peristiwa aksi sepihak yang terjadi di beberapa daerah di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Bali, lihatlah Mortimer 1972, Utrecht 1969 dan 1984.

dimakan bubuk (*bledu*). Dalam situasi demikian, keluarnya UUPBH (Undang Undang Pokok Bagi Hasil) pada tahun 1959 dan UUPA (Undang Undang Pokok Agraria) pada tahun 1960 yang pada dasarnya bermaksud mengangkat nasib para petani, ternyata tidak membawa keuntungan yang berarti bagi perubahan nasib para petani kecil. Ketentuan batas maksimum dalam praktik tidak mengubah struktur pemilikan tanah karena selain di daerah Tayu pemilikan tanah luas secara mencolok memang tidak banyak terjadi, juga para keluarga yang memiliki tanah di atas batas maksimum telah mengatasnamakan pemilikan tanah tersebut kepada anggota keluarga yang lain. Hanya di satu kecamatan yang tanahnya kering dan berbukit-bukit terdapat kelebihan tanah yang berarti.[36] Perubahan tanah komunal menjadi tanah hak milik individual, dalam praktik tetap tidak memberi kesempatan kepada mereka untuk memiliki tanah, karena situasi ekonomi yang buruk itu memaksa mereka untuk segera menjualnya kembali.

Sementara itu, UUPBH yang menginginkan perubahan dalam sistem bagi hasil, dalam praktik kandas diterapkan karena kuatnya posisi para petani pemilik. Kelebihan tenaga kerja pertanian yang meruah, sementara lapangan kerja yang lain sangat terbatas, menempatkan posisi tawar-menawar para petani penggarap dan buruh tani sangat lemah dalam menghadapi para pemilik tanah garapan. Di Tayu, para penggarap yang menuntut perubahan sistem bagi hasil menurut ketentuan undang-undang yang baru itu diancam oleh pemilik tanah akan dicabut garapannya untuk dialihkan kepada orang lain atau digarap sendiri. Perlu dicatat,

[36] Dari seorang bekas sekretaris panitra *land reform* di kecamatan Tayu diperoleh informasi bahwa di seluruh kawedanan Tayu terdapat 3 desa di dataran pantai, di mana 1-2 orang penduduknya memiliki kelebihan tanah berupa sawah seluas antara 1-2 hektar. Di satu desa lainnya - masih di dataran pantai - terdapat kelebihan tanah, dari 12 hektar sawah dan 16 hektar tambak. Kelebihan terluas terdapat di daerah pegunungan, yaitu di daerah Kalitelo, di mana dari seorang pemilik diperoleh kelebihan tanah tegalan seluas 50 hektar.

keluarnya kedua UU tsb sedikit banyak merupakan angin buritan dan sekaligus memberi legitimasi terhadap tuntutan dan agitasi politik dari golongan komunis.

Di sekitar tahun 1962-1963 di beberapa desa di daerah Tayu para aktivis komunis setempat berhasil memobilisasi para penggarap dan buruh tani untuk melakukan aksi melawan para pemilik tanah yang bermaksud mencabut tanah garapannya, dengan menggarapnya secara paksa. Gerakan semacam ini terjadi secara sporadis di beberapa desa, terutama di desa-desa yang lurah serta beberapa pamong desanya merupakan tokoh komunis. Di Karangarum serta di Margomulyo, dua desa tempat aksi semacam itu terjadi, misalnya, aksi tersebut mereka lakukan dengan cara mencangkuli tanah garapan secara beramai-ramai dari pagi hingga malam hari, disertai dengan menyanyikan lagu-lagu perjuangan serta menancapkan bendera merah di tengah sawah yang mereka duduki tersebut.

Dalam kasus aksi sepihak, persoalan pertentangan kelas ekonomi, skisma keagamaan, serta agitasi politik, tercampur. Di Tayu, aksi ini dengan cepat menimbulkan ketegangan yang hebat antara golongan komunis dengan kelompok Islam. Ini tidak hanya karena di kedua desa itu, sasaran gerakan tersebut mengenai pemilik tanah yang kebetulan adalah para haji, namun juga karena para pemilik tanah dalam mempertahankan kepentingan mereka mencoba memakai organisasi pemuda Islam (Ansor). Perlu dicatat bahwa tidaklah aneh bila pemilik tanah luas itu kebanyakan adalah haji, karena haji sering kali lebih merefleksikan kekayaan dari pada sikap keagamaan. Dalam hal ini tentu saja tak perlu diragukan, banyak penduduk desa yang karena keinginan besarnya menunaikan haji, dengan tekun menabung, atau menjual tanahnya untuk menggenapi rukun Islamnya. Namun, sering pula terjadi keinginan pergi haji muncul di antara orang-orang kaya dalam kehidupan sehari-hari, bukanlah orang yang *khusyu'*.

Tindakan keras dari golongan Islam bersama militer (ABRI) terhadap orang-orang komunis pada masa G.30.S untuk sebagian dapat dilihat sebagai pukulan balik terhadap aksi kaum komunis sebelumnya. Di daerah Tayu, dengan dimotori oleh para kiai dan pemuda dari pesantren, gerakan massa yang didukung oleh militer menangkapi tokoh komunis di desa-desa. Dengan hancurnya golongan komunis, Islam menjadi kekuatan politik satu-satunya di pedesaan, di luar birokrasi pemerintah dan ABRI.

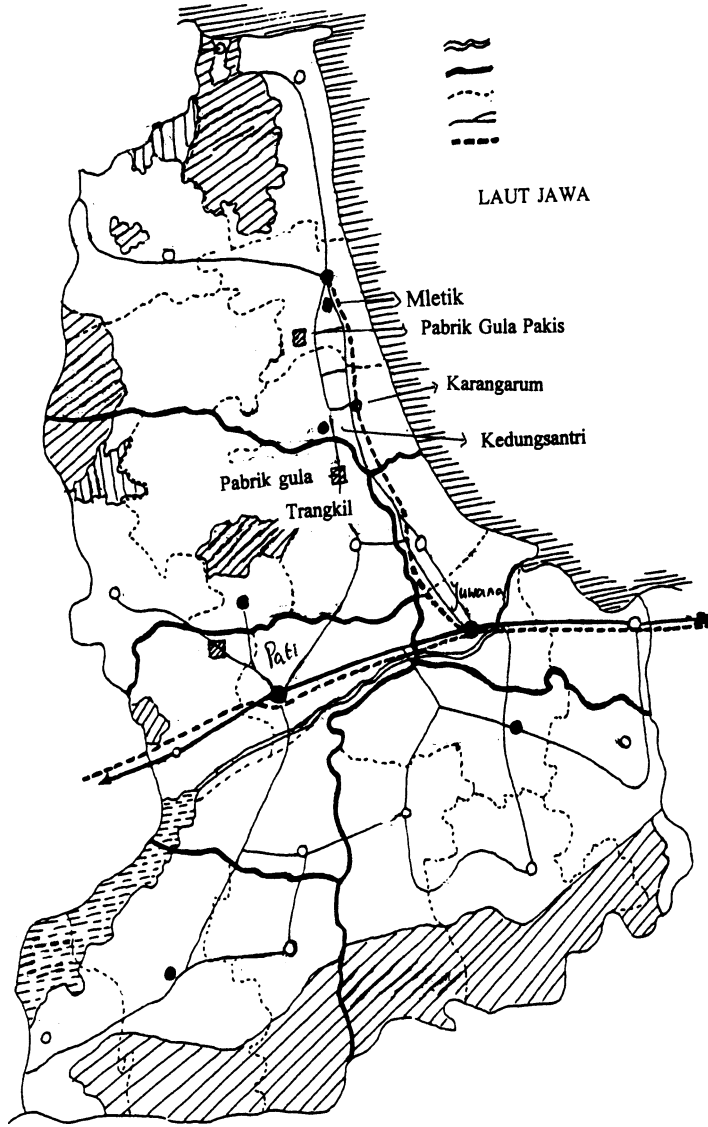
Bab 5
Tiga Desa Islam

Dalam bab 4 telah diuraikan secara singkat gambaran umum daerah Tayu beserta berbagai perkembangan penting di bidang ekonomi, sosial, dan politik yang terjadi di wilayah itu sejak awal abad ini. Perkembangan ekonomi yang pesat, sejak diperkenalkan produksi tanaman perdagangan dunia, tidak hanya mengintegrasikan daerah ini dengan struktur kekuasan yang lebih luas, tetapi juga membawa berbagai macam ketegangan di bidang politik. Dalam situasi demikian, Islam di daerah Tayu telah berkembang dan memainkan peranan penting dalam mempertahankan identitas lokal, serta untuk menghadapi pusat-pusat kekuatan politik dari luar.

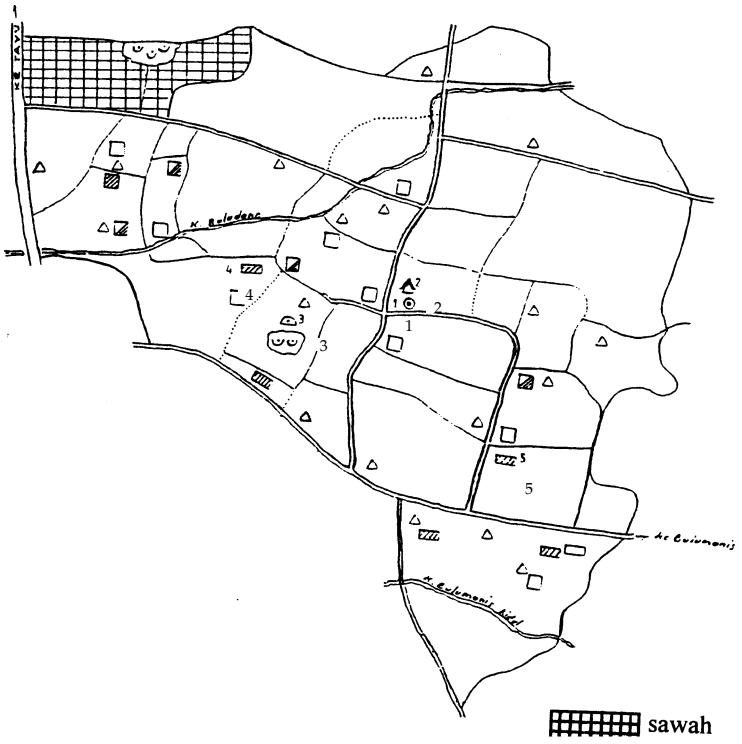
Walaupun studi ini tidak menitikberatkan kepada studi tentang desa tertentu, bahkan dalam uraian nanti juga akan nyata bahwa relasi dan mobilitas antardesa sebenarnya sedemikian tinggi, gambaran tingkat desa tetap dianggap penting agar ciri-ciri lokal dapat diperhatikan. Dalam beberapa kasus yang akan dibahas di belakang nanti, peranan kiai dalam mewujudkan tujuan-tujuannya tidak hanya dipengaruhi oleh berbagai kecenderungan umum yang terjadi di tingkat regional maupun nasional, tetapi juga banyak diwarnai oleh konteks lokal (desa setempat).

Bab 5 ini bermaksud memperkenalkan latar belakang dan pengenalan terhadap 3 desa yang diteliti, yaitu desa Kedung-santri

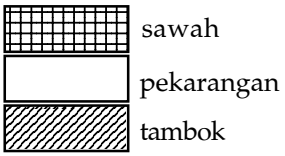
Peta 5.1 Kabupaten Pati



Peta 5.2 Peta Desa Kedungsantri



1. Balai desa
2. Masjid
3. Makam Mutamakin
4. Madrasah Nurhida
5. Madrasah Al Hikmah



dan Karangarum di kecamatan Margoyoso, dan desa Mletik di kecamatan Tayu. Sebagaimana telah diuraikan dalam bab 2, Kedungsantri dipilih karena dianggap sebagai pusat perkembangan Islam di wilayah Tayu, sedangkan dua desa lainnya dipilih berdasarkan letaknya yang dekat dengan Kedungsantri. Ketiga desa itu, walaupun semuanya dikenal sebagai desa Islam, ternyata

masing-masing memiliki perkembangan dan, dalam batas tertentu, juga memiliki dinamika sosial dan politik yang berbeda-beda.

1. Kedungsantri: Desa Pesantren

1.1 Penduduk dan Pesantren

Kedungsantri terletak kira-kira 18 km dari kota Pati ke arah Tayu. Di sudut barat desa ini, yang termasuk wilayah desa tetangga, terdapat sebuah pertigaan yang menjadi semacam pintu gerbang bagi orang yang ingin pergi ke atau keluar dari Kedung-santri. Kendaraan umum seperti bus dan bus mini menaikkan dan menurunkan penumpang di situ.[1] Tanda-tanda bahwa kita akan memasuki 'pusat' komunitas Islam sudah mulai terlihat di sini. Anak laki-laki dengan bersarung dan berpeci hitam atau berkopiah putih, dan gadis-gadis dengan berkain kebaya serta kerudung (jilbab) naik dan turun kendaraan atau berbelanja di beberapa toko di sekitar pertigaan ini. Hal ini merupakan pemandangan yang mencolok, melebihi yang sering dapat dilihat di desa di Jawa pada umumnya. Mereka adalah sebagian dari sekitar 2500 santri yang tinggal di antara 18 pondok pesantren yang ada di desa ini, atau salah seorang murid dari salah satu dari 5 madrasah yang ada di situ. Masing-masing madrasah di Kedung-santri menyelenggarakan pendidikan dari tingkat Ibtida'iyah (setaraf Sekolah Dasar), Tsanawiyah (setingkat Sekolah Menengah Pertama) serta Aliyah (setingkat Sekolah Menengah Atas).

Sebagaimana telah disinggung dalam bab yang lalu, sejak awal abad ini Kedungsantri telah berkembang menjadi pusat madrasah di daerah ini. Bersamaan dengan itu tumbuh pula pesantren yang menjadi tempat pemondokan para murid. Hampir semua madrasah

[1] Di kalangan masyarakat Tayu, kendaraan bus mini lebih dikenal dengan nama colt atau isuzu, yang sebenarnya merupakan salah satu merek mobil penumpang yang memang banyak beroperasi di sana.

di desa ini merupakan usaha yang dikelola oleh para kiai dari pesantren.

Sebagai pusat perkembangan Islam, partai Islam, terutama yang berbasiskan NU, selalu memperoleh dukungan mutlak di desa ini. Sebelumnya, mereka dikenal sebagai pendukung Masyumi ketika NU masih menjadi anggota aliansinya.[2] Sejak NU keluar dari Masyumi pada tahun 1952 dan menjadi partai yang berdiri sendiri, sebagian besar penduduk Kedungsantri mendukung NU. Hanya beberapa pesantren di sebelah timur desa yang tetap dikenal sebagai pesantren 'Masyumi' hingga saat ini.

1.2 Penduduk dan Mata Pencariannya

Luas Kedungsantri hanyalah sekitar 63 hektar. Hampir seluruh tanah di situ berupa pekarangan. Tidak ada sawah sama sekali di desa ini. Luas tegalan seluruhnya kurang lebih 4 hektar yang terselip di antara perumahan penduduk. Tidak adanya tanah pertanian menyebabkan sebagian besar penduduk Kedungsantri harus bertumpu pada kegiatan perdagangan, jasa angkutan dan menjadi buruh tani atau buruh pabrik di luar desa. Penduduk yang ingin bercocok tanam berusaha menyewa atau menyakap sawah di desa-desa sekitarnya. Burger (1930: 17) melaporkan bahwa pada saat itu banyak penduduk Kedungsantri yang menyewa dan menyakap sawah di desa-desa tetangga-nya, terutama di desa Sidomukti yang berada di sebelah barat Kedungsantri. Pada masa itu menyewa dan menyakap sawah di desa-desa lain sudah merupakan gejala umum. Bahkan penduduk yang kaya, selain menyewa, juga ada yang membeli sawah di desa tetangga. Di Karangarum, desa yang akan dibicarakan nanti, sebagian dari

[2] Masyumi sebagai partai politik didirikan pada tanggal 7 November 1945 di Yogyakarta. Partai ini pada mulanya dimaksudkan sebagai partai persatuan umat Islam yang menampung baik anggota perseorangan maupun organisasi tertentu seperti NU, Muhammadiyah dan beberapa organisasi daerah.

sawah di sana dimiliki oleh beberapa orang dari Kedungsantri. Burger juga melaporkan bahwa selain perdagangan dan jasa angkutan seperti dokar, sekitar tahun 1930-an banyak penduduk Kedungsantri terjun dalam usaha industri pencelupan kain batik. Penduduk Kedungsantri mengenangnya sebagai zaman biron. Banyak pesantren yang ikut melakukan usaha ini. Kebutuhan tenaga yang relatif banyak dibutuhkan untuk mengolah zat pewarna dari pohon tom (indigo), mulai proses pencelupan kain, pencucian dan pengeringan kain. Tetapi bagi pesantren yang memiliki banyak santri hal itu bukan merupakan persoalan. Karena sudah lazim pada masa itu para santri ikut bekerja membantu kiainya. Tetapi usaha ini terhenti dengan masuknya kain cita kembang impor pada pertengahan dekade 1930-an.

Kemudian sejak berkembangnya industri tapioka di desa Ngemplak Kidul pada pertengahan tahun 1970-an banyak penduduk yang mulai mengusahakan industri kerupuk. Dengan memakai bahan baku tepung tapioka atau tepung sagu (*onggok*) industri rumah tangga ini banyak dilakukan oleh keluarga kurang mampu di Kedungsantri. Hasilnya mereka jual ke pasar setempat, atau kepada bakul (pedagang perantara) yang akan menjualnya ke daerah lain di sekitar Tayu.

1.3 Makam Mutamakin dan Tradisi Haul di Kedungsantri

Makam Mutamakin terletak di sudut barat desa Kedungsantri, tidak jauh dari pertigaan yang telah disebut di atas. Dekat dengan makam itu terdapat makam lain yang juga dianggap penting oleh penduduk, yaitu makam Ronggokusumo (mbah Ronggo). Tokoh yang terakhir ini dalam legenda Mutamakin disebut sebagai salah satu muridnya. Di samping kedua makam tersebut, masih terdapat beberapa makam keluarga Bupati Rembang.

Penduduk telah membuat rumah kecil (*cungkup*) yang berlantai semen di kedua makam itu. Di sampingnya disediakan

suatu ruangan yang berfungsi sebagai mushala, tempat para peziarah melakukan salat. Pusara kedua tokoh itu dibungkus dengan kain putih dan di atasnya dipasang kain penutup, membentuk semacam ruangan khusus berkelambu. Pada puncak acara haul, seluruh kain penutup pusara ini diganti dengan kain yang baru. Sedangkan kain yang lama dilelang kepada pengunjung.

Haul pada dasarnya adalah upacara untuk memperingati hari kematian seseorang. Untuk seseorang yang sangat dihormati, khususnya bila orang itu dianggap sebagai wali, upacara itu sering dilakukan secara besar-besaran dengan berbagai macam acara seperti pembacaan doa, khataman, pengajian umum, dan sebagainya. Pada hari itu orang mengunjungi kuburnya serta membaca surah Jassin atau tahlil di dekat makam (*ngirim dongo*). Pada umumnya mereka percaya bahwa dengan mengirimkan pahala bacaan doa kepada orang yang telah meninggal tersebut, tidak hanya arwah dari orang yang telah meninggal itu memperoleh tempatnya yang baik di sorga, tetapi juga mendatangkan pahala bagi pengirim doa itu sendiri. Terutama bila pahala bacaan doa itu juga dikirimkan terlebih dahulu kepada para wali, yang akan melimpahkan doanya kembali kepada pengirimnya secara berlipat ganda. Di samping itu, mereka juga percaya bahwa arwah orang suci tersebut dapat menjadi perantara yang sangat baik untuk menyampaikan permohonan mereka kepada Tuhan. Kuatnya pemujaan kepada wali seperti terlihat dalam upacara haul tidak lepas dari kuatnya faham tasawuf di daerah ini.

Haul Mutamakin diselenggarakan sekali setahun pada setiap tanggal 10 Muharam. Suatu panitia dibentuk dengan tugas mengatur acara dan mencari dana untuk pembiayaannya. Pada tahun 1989, saat penelitian ini dilakukan, biaya yang diperlukan untuk itu berjumlah sekitar Rp 1.000.000,— terutama untuk biaya makan bagi 200 penghafal Al Qur'an yang diundang dan hadiah kain sarung yang akan diberikan kepada setiap undangan sebagai

pengganti uang lelah. Sebuah edaran infak disebarkan kepada penduduk melalui pengurus masjid maupun perseorangan. Setiap orang diperbolehkan menyumbang berupa uang atau makanan. Tampaknya tidak ada kesulitan bagi panitia untuk mencari dana tersebut. Karena banyak orang percaya bahwa menyumbang sesuatu bagi upacara haul ini akan mendatangkan berkah. Lebih dari itu, pemberian sumbangan memiliki arti simbolis akan adanya hubungan dengan sang tokoh.

Di lingkungan pesantren, haul sering diadakan untuk mengingat hari kematian pendiri pesantren tersebut. Untuk daerah Tayu, haul terbesar adalah haul Mutamakin ini. Walaupun tidak sebesar haul para wali songo, tetapi haul Mutamakin mampu menarik ribuan pengunjung dari berbagai daerah di sekitar Muria.

Berdasarkan pada legenda bahwa Kiai Mutamakin pernah diselamatkan oleh muridnya, seorang jin, saat perahu yang ditumpanginya pecah ditelan ombak, banyak orang percaya bahwa bekas benda yang 'dipakainya' (*relikwi*), seperti kain penutup makam, memiliki daya magis yang dapat menghindarkan si pembawanya dari bencana di lautan. Itulah sebabnya, banyak nelayan dari daerah ini yang ikut membeli kain bekas penutup pusara dalam pelelangan tersebut untuk dijahitkan pada kain layar perahu mereka. Pada haul tahun 1989 hasil lelang kain itu mencapai lebih dari Rp 1.000.000,-.

Upacara haul tersebut berlangsung selama 7 hari, siang dan malam. Acara keagamaan seperti *khataman bil ghoib*, pengajian umum, lomba pidato dan beberapa acara lainnya juga diselenggarakan pada saat itu. Selain itu, untuk memanfaatkan kehadiran banyak kiai, diselenggarakan pula *bahtsul masail* dari NU cabang Margoyoso. Puncaknya adalah saat penggantian kain penutup pusara dan pelelangannya.

Di luar kegiatan peziarah, haul juga menjadi semacam pesta tahunan. Di beberapa desa di Tayu, haul sering digunakan sebagai pengganti upacara bersih desa. Para pedagang makanan, khususnya jenang, yaitu kue yang sangat manis terbuat dari beras ketan dan berbagai cinderamata memenuhi sepanjang jalan di dekat makam. Di tanah lapang milik desa, diselenggarakan beberapa pertunjukan dangdut.

Bagi kebanyakan pesantren yang ada di Kedungsantri dan sekitarnya, upacara haul juga merupakan waktu reuni bagi para santri yang telah lama meninggalkan pesantren. Selain berziarah ke makam Mutamakin, mereka juga menyempatkan diri mengunjungi para kiai untuk bersilaturahmi. Kesempatan itu, dipakai sebagai sarana tukar menukar informasi dan juga untuk mempererat hubungan guru dan murid. Oleh karena hampir setiap tamu yang datang dari jauh membawa berbagai macam hadiah (oleh-oleh), peringatan haul juga merupakan saat panen hadiah bagi para kiai.

1.4 Pemerintahan Desa

Di pusat desa Kedungsantri, tidak jauh dari makam Mutamakin, terletak kantor balai desa. Sebagaimana kantor balai desa pada umumnya di Jawa, di dalamnya terdapat meja, kursi, dan almari, serta papan tulis berisi angka-angka statistik desa. Konon data-data itu dibuat beberapa tahun yang lalu oleh beberapa mahasiswa salah sebuah universitas di Semarang yang melakukan KKN selama 3 minggu di desa ini. Hanya saja, dalam kehidupan sehari-hari, balai desa ini hampir tidak pernah dibuka. Penduduk yang memerlukan surat keterangan atau ingin berurusan dengan pamong desa harus pergi ke rumah carik desa yang sejak tahun 1986 merangkap sebagai pejabat sementara lurah. Sejak tahun 1986 desa Kedungsantri tidak memiliki lurah. Tiga kali upaya pemilihan lurah telah dijalankan, tetapi ketiganya gagal. Pada

pemilihan pertama, tidak ada satu pun penduduk yang berminat mencalonkan diri sebagai lurah. Pada pencalonan kedua, ada tiga calon yang atas dorongan para bekas pamong, akhirnya mendaftarkan diri. Akan tetapi, oleh pihak kecamatan dan kabupaten, ketiganya dinilai tidak memenuhi pendidikan minimal yang disyaratkan. Adapun pada pemilihan yang ketiga, kembali tidak ada penduduk yang bersedia mencalonkan diri sebagai lurah.

Berbeda dengan desa-desa lain di Jawa, Kedungsantri sama sekali tidak memiliki tanah bengkok maupun tanah bondo desa. Akibatnya hampir tidak ada minat dari penduduk untuk menjadi pamong desa. Itulah sebabnya, sering kali jabatan pamong di biarkan lowong. Baru sejak awal tahun 1970-an, bersamaan dengan usaha pembaharuan aparat birokrasi pemerintahan, jabatan pamong yang lowong di desa ini dilengkapi. Sebagai pengganti bengkok, kepada pamong diberikan gaji perbulan sebesar Rp 20.000,- untuk lurah, Rp 13.000,- untuk carik, dan Rp 8.000,- untuk pamong desa lainnya. Tentu saja jumlah ini dirasa sangat kecil, terutama bila dibandingkan dengan hasil bengkok pamong sebagaimana di desa-desa lainnya. Hal itu menyebabkan jabatan pamong di Kedungsantri selalu merupakan sambilan.

Lemahnya aparat pemerintahan desa menyebabkan pengaruh kekuasaan pemerintah pusat sangat terbatas di desa ini. Sejak pemilihan umum tahun 1971, yaitu ketika Golkar untuk pertama kali ikut dalam pemilihan umum, partai pemerintah itu selalu menderita kekalahan. Program-program pemerintah seperti KB, SD Inpres dan penarikan pajak tidak berjalan seperti yang diharapkan.

Di lain pihak, ketiadaan tanah desa menyebabkan pendapatan desa ini sangat kecil. Pemasukan dari ongkos administrasi desa yang harus dibayar oleh setiap penduduk yang membutuhkan surat sangatlah sedikit. Hanya setahun sekali, pada saat upacara haul

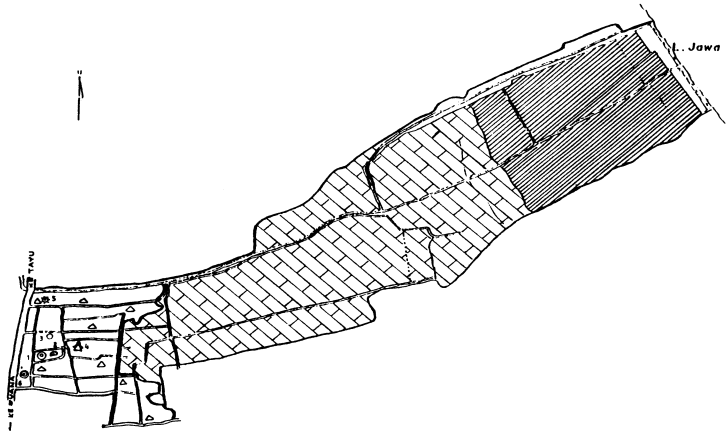
Mutamakin diselenggarakan, desa mendapat pemasukan uang dari berbagai pajak berjualan, pajak tontonan, usaha titipan sepeda dan sebagainya yang jumlahnya agak lumayan besar. Namun, selain jumlahnya tidak dapat dipastikan, sering kali pemasukan uang dari kegiatan haul tersebut menjadi sumber ketegangan antara lingkungan pesantren dengan pihak desa. Dapat ditambahkan bahwa melalui program Inpres Desa, setiap tahun setiap desa di Indonesia mendapat bantuan uang dari pemerintah pusat. Pada tahun 1989 bantuan tersebut berjumlah Rp 3.500.000,—. Uang ini secara resmi merupakan insentif bagi swadaya masyarakat untuk melaksanakan program pembangunan desa, khususnya di bidang prasarana ekonomi dan perbaikan lingkungan.

2. Desa Karangarum

2.1 Letak dan Keagamaan Penduduk

Karangarum terletak kira-kira 2 km di sebelah timur desa Kedungsantri. Bentuk desanya kecil, memanjang ke belakang; bagian depan berada di tepi jalan raya Tayu-Juwana, sedangkan ujungnya di pantai laut Jawa (lihat peta 5.2). Di sudut desa ini, di tepi jalan raya, terletak kantor kecamatan, kantor pos dan beberapa kantor pemerintahan lainnya. Tidak jauh dari tempat itu terletak pusat kegiatan ekonomi lokal, sebuah pasar kecamatan dengan sederet toko kelontong yang menjual kebutuhan sehari-hari. Kebutuhan seperti fotokopi, afdruk film, alat-alat listrik dan radio dengan mudah dapat kita peroleh di situ. Bila penduduk ingin berbelanja lebih banyak,mereka bisa dengan gampang pergi ke Tayu, Juwana, Pati atau pun Kudus. Karena sarana transportasi umum seperti bus dan colt, yang menghubungkan kota-kota tersebut, dapat diperoleh dengan mudah. Ini hanyalah salah satu petunjuk bahwa kehidupan ekonomi kota telah merembes hingga ke daerah ini. Sejak menjelang pemilu tahun 1987 listrik PLN telah sampai pula ke desa ini.

Peta 5.3 Peta Desa Karangarum



1. Balai desa
2. Makam Sosroyudo
3. Rumah kepala desa
4. Masjid
5. Sumur Mutamakin
6. Kantor Kecamatan

sawah

pekarangan

tambak

Penduduk Karangarum berjumlah sekitar 2400 jiwa, terdiri atas 500 kepala keluarga. Menurut catatan statistik di kantor desa, ada 14 orang penduduk di desa ini yang beragama Kristen, sedangkan penduduk lainnya beragam Islam.

Karena letaknya yang dekat dengan Kedungsantri, desa ini, bersama dengan beberapa desa di sekitar Kedungsantri, sering dianggap sebagai pusat persebaran Islam di Tayu. Di salah satu sudut desa terdapat sebuah mata air yang oleh penduduk dipercayai sebagai sumur bekas milik Mutamakin. Pada sekitar tahun 1977 atas inisiatif salah seorang kiai dari Kedungsantri, sumur tersebut diperbaiki. Sebuah langgar kemudian dibangun di dekatnya. Inisiatif ini oleh penduduk dipandang sebagai semacam

pengakuan oleh para kiai di Kedungsantri bahwa sumur tersebut merupakan bagian dari peninggalan Mutamakin. Yang jelas, sejak saat itu, sumur tersebut semakin banyak dikunjungi penduduk desa-desa di sekitarnya yang mengambil air ke situ. Banyak orang percaya bahwa air sumur itu berkhasiat menyembuhkan berbagai macam penyakit.

Pusat kegiatan Islam di Karangarum berada di masjid, langgar dan madrasah. Masjid desa baru didirikan pada tahun 1956, terletak persis di tengah desa. Pada hari Jumat ratusan penduduk desa khusuk bersembahyang di situ. Sebelum ada masjid, ‘

langgar modin’ dianggap sebagai pusat kegiatan keagamaan yang untuk seluruh desa.

Sebuah sekolah madrasah Ibtida’iyah didirikan pada tahun 1959 di desa ini. Sebelum itu, hanya ada madrasah Diniyah yang mengambil tempat berpindah-pindah di beberapa rumah penduduk. Anak-anak yang ingin belajar ke madrasah (lebih dikenal sebagai sekolah Arab) pada masa itu dapat pergi ke Kedungsantri atau Karangarum Kidul. Di kedua desa itu madrasah sudah ada sejak tahun 1937.

SD negeri didirikan pada 1958. Namun, sebelumnya, yaitu sejak tahun 1910-an, banyak keluarga kaya di Karangarum telah menyekolahkan anak-anak mereka ke sekolah rakyat di Sekayon yang, walaupun masuk wilayah desa lain, sebetulnya hanya di seberang jalan. Dua buah sekolah rakyat sudah ada di Sekayon pada saat itu: satu didirikan tahun 1912, sedang yang lain pada tahun 1918. Sekolah rakyat atau sekolah Arab sudah merupakan pilihan bagi para orang tua yang akan menyekolahkan anaknya.

2.2 Kaum Santri dan Abangan

Dalam kehidupan sehari-hari ciri keislaman desa-desa di daerah Tayu terasa sangat menonjol pada saat petang hari. Segera

setelah matahari terbenam, suasana yang mulai senyap tiba-tiba dikuakkan oleh suara kentongan yang dipukul dengan irama khas yang menandakan saat salat magrib tiba. Dari pengeras suara yang dipasang di menara masjid, ataupun langgar terdengar suara Azan bersahutan memanggil setiap muslim untuk menunaikan kewajibannya menjalankan salat. Keriuhan suara Azan ini hanya berlangsung sebentar.

Bagi kaum muslim yang taat, waktu itu merupakan saat mereka menjalankan salat magrib di rumah, langgar atau masjid. Walaupun Karangarum dikenal sebagai desa basis Islam tidak semua penduduknya menjalankan salat lima waktu. Hanya mereka yang tergolong taat beragama, yang sering kali dikenal sebagai kaum santri, melakukan sembahyang dengan tekun. Kelompok yang terbesar sebenarnya kurang peduli terhadap agama. Kelompok ini sering disebut abangan.

Pemilahan santri abangan sebenarnya sudah lama disebut-sebut oleh para pengamat. Poensen (1977: 243), misalnya, pada tahun 1883 dalam salah satu suratnya dari pedalaman Jawa melaporkan:

> '... One also will learn that the people divide themselves into two classes: the bangsa poetihan and the bangsa abangan (whites and reds). The first group consists of a fairly small number of people who could be called? pious?, orthodox Mohammedans, although their orthodoxy too could be questioned sometimes. The other group consists of the vast majority of the people, who are not Mohammedan in their religious thinking and actions, but who live in accordance with the precepts of their forefathers'.

Kemudian Geertz dan teman-temannya dalam tim peneliti MIT mempopulerkan konsep santri-abangan sebagai alat analisis untuk memahami politik dan budaya di Jawa (Geertz 1960, Jay 1963). Model analisis Geertz tentang tiga varian dalam masyarakat Jawa telah mendapat banyak kritik, terutama karena pencampur-

adukkan kategori agama dengan kategori kelas sosial. Demikian juga anggapan tentang santri dan abangan sebagai dua agama yang berbeda.[3] Yang perlu dikemukakan di sini adalah, dengan adanya perubahan konfigurasi politik, - khususnya penyederhanaan dan pengelompokan partai-partai politik oleh pemerintah, golkarisasi, keharusan partai politik dan organisasi sosial berasas tunggal dan dilepaskannya ormas dari partai induknya - konsep aliran, yang menjadi salah satu konsep kunci dalam analisis politik berdasar pemilahan santri-abangan, kehilangan makna. Juga merosotnya partai-partai Islam--semula Masyumi, kemudian Parmusi dan PPP--telah menyebabkan berakhirnya segmentasi religio-kultural. Partai mayoritas Golkar memperoleh dukungan baik dari kelompok abangan maupun santri. Di samping itu, proses sosialisasi Islam, khususnya melalui pelajaran agama di sekolah yang merupakan pelajaran wajib, telah memungkinkan terjadinya 'pemerataan' dalam pengetahuan keagamaan. Perubahan-perubahan di lingkungan lembaga pendidikan keagamaan Islam, seperti pesantren dan madrasah ikut pula mempercepat proses ini. Di Karangarum perbedaan antara santri-abangan lebih banyak diwarnai oleh persaingan politik di masa lalu, daripada oleh perbedaan kultural dan keagamaan.

2.3 Makam Sosroyudo: Punden Desa

Di pusat desa Karangarum terdapat sebuah kompleks pemakaman yang hampir penuh. Salah satu makam yang terawat paling baik, dengan sebuah cungkup di atasnya adalah makam mbah Sosroyudo, yang oleh penduduk dipercaya sebagai punden pendiri desa. Pada hari-hari penting dalam kalender Jawa, penduduk datang ke makam itu untuk melakukan berbagai upacara ritual seperti *nyadran*,[4] satu Sura (Asyura) dan bersih desa. Di

[3] Lihat, misalnya, komentar dari Bachtiar 1973: 85-115, Koentjaraningrat 1963: 188-198 dan Muchtarom 1988.

samping itu, untuk berbagai kepentingan yang bersifat pribadi orang sering pergi ke makam itu untuk berziarah dan berdoa. Penduduk Karangarum menganggap Sosroyudo adalah pendiri desa (cikal-bakal desa), sehingga makamnya dihormati sebagai punden desa. Karena itu, setiap kali diadakan upacara ritual bersih desa, tempat itu selalu dijadikan pusat upacara.

Sewaktu sumur Mutamakin di pugar, Makam Sosroyudo semakin menjadi simbol kehadiran kaum abangan. Sementara itu, golongan santri, dengan didukung beberapa kiai dari Kedung-santri, berusaha menjadikan sumur Mutamakin sebagai pusat ritus baru. Caranya mereka menyelenggarakan upacara haul yang bertempat di dekat sumur pada waktu yang bersamaan dengan kegiatan bersih desa. Hal itu ditentang keras oleh golongan abangan yang ingin mempertahankan tradisi bersih desa. Usaha golongan santri tersebut gagal. Upacara haul yang diselenggarakan beberapa kali di dekat sumur Mutamakin tidak mampu menarik banyak pengunjung dari dalam maupun luar desa.

Adanya pandangan bahwa makam Sosroyudo itu keramat menyebabkan orang sering bertirakat di makam itu untuk berbagai kepentingan individual. Sewaktu undian berhadiah (lotere) dijual secara bebas di desa-desa, setiap hari menjelang pembukaan nomor undian tersebut beberapa penduduk desa sering tampak bersemedi di situ untuk mencari tanda-tanda (wangsit atau wisik) yang dapat ditafsirkan untuk menebak nomor undian. Praktik semacam ini oleh golongan Muhammadiyah dianggap sebagai akibat lanjut dari tradisi ziarah yang sering dilakukan oleh orang-

[4] Nyadran umumnya dilakukan oleh penduduk pada bulan Ruwah (Sya'ban, bulan kedelapan tahun Hijrah) yaitu minggu terakhir sebelum bulan puasa tiba. Penduduk mengunjungi kubur leluhur atau keluarga,kemudian membersihkannya, membakar kemenyan dan membaca tahlil. Di rumah mereka, diadakan kenduri dengan maksud mendoakan (*ngirim dongo*) arwah anggota keluarga yang telah meninggal dunia.

orang NU. Dengan anggapan tersebut, konon perdebatan terbuka di antara tokoh Muhammadiyah dan NU sering kali terjadi. Tetapi orang-orang NU sendiri menentang ziarah ke kubur untuk mencari nomor lotere.

Arti penting makam Sosroyudo dalam kehidupan sosial dan politik penduduk Karangarum tampak jelas dalam peristiwa pemilihan kepala desa yang diselenggarakan pada tahun 1989. Setiap calon, secara agak demonstratif, melakukan ziarah ke makam tersebut pada hari-hari menjelang pemilihan. Salah seorang calon, yang dikenal sebagai orang Muhammadiyah, dengan cerdik mengangkat isyu makam ini sebagai bagian penting dari kampanyenya. Hal ini akan diuraikan dalam bab 10.

2.4 Mata Pencaharian Penduduk

Karangarum pada dasarnya adalah desa pertanian. Dari 226 hektar tanah yang ada di desa ini, 102 hektar tanahnya berupa sawah dan 86 hektar berupa tambak. Sementara sisanya merupakan tanah pemukiman, dan sebagian kecil di antaranya dipakai untuk kepentingan umum, seperti jalan, saluran air dan tanah makam.

Sebelum masa depresi pada tahun 1930-an, ekploitasi kolonial melalui tanaman tebu telah mencapai desa ini. Pada masa itu, sawah-sawah dijadikan areal pembibitan tebu yang memasok kebutuhan bibit tebu untuk daerah Tayu dan sekitarnya.[5] Adapun tambak dibuat oleh penduduk di tanah endapan lumpur di pantai yang landai. Burger (1930: 403) melaporkan bahwa di desa Karangarum pada saat itu terdapat 131 bau[6] tambak, yang terdiri atas 21 bau tambak bengkok, 81 bau tambak yasan,6 bau tambak

[5] Dalam laporan Burger (1930: 403) tidak disebut tentang tanah sawah yang disewakan kepada pabrik tebu ini. Akan tetapi beberapa penduduk setempat banyak yang menceritakannya.

[6] Satu bau atau 'bahu'sama dengan 0,71 hektar.

norowito, dan 9 bau tambak *bondo deso*. Tidak dijelaskan berupa apa 14 bau sisanya.

Pada masa lalu penduduk mengusahakan tambak ini secara tradisional untuk memelihara udang dan ikan bandeng. Namun, semenjak budidaya udang yang intensif diperkenalkan, para pemilik tambak di desa ini lebih suka menyewakannya kepada pengusaha tambak dari kota daripada mengusahakannya sendiri. Hal ini disebabkan selain harga sewa yang relatif agak tinggi sangat menggiurkan, penduduk sendiri tidak mempunyai cukup modal untuk mengusahakannya dengan cara yang baru.[7]

Sebelum keluarnya UUPA pada tahun 1960, separo dari sawah di desa Karangarum merupakan tanah komunal (tanah *norowito*), sepertiga sawah *bengkok pamong* dan sepersepuluh adalah sawah yasan. Sisanya, sekitar 5 %, merupakan sawah kas desa (*bondo desa*). Burger (1930: 78) menyebutkan bahwa pada sekitar tahun 1930-an di Karangarum terdapat 112 bau sawah, 52 bau disewakan kepada penduduk dan 22 bau disakapkan. Dengan perkataan lain, 66% dari total sawah di desa itu tidak digarap sendiri.

Burger (1930: 74-75) juga melaporkan bahwa pada saat itu di Karangarum terdapat 367 orang pemilik tanah. Di antara mereka itu, 81 orang merupakan pemilik pekarangan saja. Pemilik sawah terdapat 286 orang, terdiri atas pemilik sawah norowito sebanyak 271 orang, dengan rata-rata pemilikan seluas 0,197 bau. Pemilik sawah yasan adalah 25 orang, dengan rata-rata luas pemilikan sebesar 0,220 bau. Penduduk yang memiliki sawah kurang dari 1/5 bau ada 18 orang.

---

[7] Keterangan tentang pengusahaan tambak di daerah ini di masa lalu lihat Burger (1930). Adapun keterangan tentang usaha intensifikasi budidaya udang, lihat Hannig (1988). Di Karangarum pada tahun 1986, saat budi daya udang digalakkan, harga sewa tambak membubung tinggi hingga empat kali lipat. Namun, harga sewa ini secara drastis turun kembali pada saat harga udang jatuh pada tahun berikutnya.

Sama halnya dengan desa-desa lain di daerah ini, perubahan status penguasaan sawah dari norowito ke hak milik, dengan berlakunya UUPA, tidak banyak menolong petani kecil untuk memiliki tanah garapan sendiri. Dalam sistem norowito yang berlaku di desa ini, setiap magang tani menerima *pancen* seluas sekitar 1/5 bau. Apabila pemegang *pancen* meninggal dunia, pada prinsipnya hak menggarap tanah tersebut kembali ke desa, untuk diserahkan kepada orang lain yang telah magang. Dalam praktik, pancen tersebut sering kali diserahkan kepada jandanya ataupun anak laki-lakinya yang sudah dewasa. Dengan berlakunya UUPA tahun 1960, tanah norowito tersebut diubah statusnya menjadi hak milik, bagi mereka yang pada saat itu menjadi pemegangnya. Di Karangarum, peralihan status norowito menjadi hak milik ini diikuti dengan gejala meningkatnya jual-beli tanah bekas norowito tersebut. Namun, hidup yang hanya pas-pasan sudah lama menghimpit para petani kecil dan buruh tani. Banyak di antara mereka sudah lama terjerat hutang sehingga melepaskan hak milik tanah sering kali merupakan satu-satunya alternatif yang tersedia bagi mereka. Sebagian di antara mereka menjadi penyakap di tanah bekas milik mereka sendiri.[8] Munculnya aksi sepihak di desa ini pada tahun 1963 (akan diuraikan di bawah nanti), merupakan pemunculan puncak gunung es yang sudah terpendam lama.

Gambaran umum mata pencaharian penduduk dapat dilihat dari catatan statistik di kantor kelurahan. Di antara penduduk berusia di atas 10 tahun tercatat 230 orang 'petani sendiri', 500 orang buruh tani, 209 orang pengusaha, 159 orang buruh industri, 100 orang buruh bangunan, 150 orang pedagang, 131 orang jasa angkutan, 33 orang pegawai negeri dan 11 orang pensiunan.[9] Di dalam desa Karangarum sendiri hanya ada beberapa industri

[8] Gambaran tentang situasi ekonomi di daerah Tayu sebelumnya lihat Hüsken.

rumah tangga seperti pembuatan tempe, tahu dan perabot rumah tangga yang hanya memakai tenaga kerja dalam lingkungan keluarga. Keadaan demikian tentu saja sudah berlangsung lama, terutama di lingkungan perkebunan tebu.

Di samping itu, perlu diingat bahwa sebagaimana kebanyakan rumah tangga di pedesaan Jawa, untuk mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari kebanyakan keluarga di desa ini harus mencari penghasilan melalui bermacam-macam pekerjaan serabutan (*occupational multiplicity*), dengan melibatkan sebanyak mungkin anggota keluarga yang ada.

> 'Pak Suwawi hidup bersama istri dan tiga orang anaknya. Ia memiliki sawah bekas norowito seluas 0,158 ha. Menggantungkan penghasilan mereka dari sawah tersebut tidaklah mungkin. Itulah sebabnya sehabis mengerjakan sawahnya sendiri, dia menjadi buruh *mocok* (buruh lepas) untuk melakukan pekerjaan apa saja yang ada di sawah atau di tambak. Pada musim panen, kadang dia pergi beberapa minggu untuk menjadi buruh rontok atau *ngedos*[10] ke desa-desa tetangga atau bahkan sampai di luar kecamatan, di tempat yang sedang panen. Istri dan anak perempuannya yang berumur empat belas tahun setiap hari pergi ke desa Ngemplak, sekitar 2 km dari Karang-arum, untuk menjadi buruh *oncek* (buruh mengupas ketela) di pabrik tapioka yang banyak terdapat di sana. Sudarno, anak laki-laki tertuanya, mulai menjadi buruh mocok di tebang tebu lagi setelah enam bulan bekerja menjadi pelayan toko di kota Purwodadi. Hanya anak laki-lakinya terkecil yang masih bersekolah di kelas 6 SD'.

[9] Walaupun data statistik di kantor kelurahan sudah semakin baik namun tetap perlu dibaca dengan hati-hati. Selain persoalan kecermatan dan keterpercayaan informasi sering kali belum memuaskan, data tentang mata pencaharian sering mengandung kelemahan kategorial.

[10] Buruh rontok berarti mencari upah dengan merontokkan bulir padi (gabah) dari mayangnya dengan cara diinjak (*iles*) atau dipukul. Untuk merontokkan gabah, juga dipakai alat pengirik sederhana yang diputar secara digenjot dengan kaki. Cara ini disebut *ngedos*. Proses ini dilakukan segera setelah padi dibabat dengan sabit. Di daerah Tayu pekerjaan ini sering dilakukan secara borongan atau diorganisir oleh penebas.

Mobilitas antardesa sebenarnya merupakan gejala umum di pedesaan daerah ini, yang terjadi karena mencari kerja dan tanah, atau juga terjadi karena perkawinan. Dalam hal ini perlu dicatat bahwa kecenderungan untuk menetap sesudah perkawinan tidak menunjukkan pola yang jelas. Data tentang asal suami dan istri dari keluarga-keluarga yang diwawancarai memberikan indikasi mengenai hal itu. Hanya sekitar 35% dari mereka yang diwawancarai, baik suami maupun istri, berasal dari dalam desa. Selebihnya, 25% adalah pasangan yang suami berasal dari luar desa, sedangkan istri dari dalam desa; dan 16% adalah pasangan yang istri berasal dari luar desa, sedangkan suami dari dalam desa. Pasangan suami-istri yang keduanya berasal dari luar desa adalah sebesar 22%.[11]

Di samping itu, arus yang lebih besar untuk keluar desa terjadi di lingkungan kaum muda yang pergi belajar atau mencari pekerjaan ke kota. Ketegangan politik di sekitar tahun 1965 cukup keras di desa ini. Konon hal itu telah ikut memperkuat arus perpindahan penduduk keluar desa, ke tempat lain yang baru.

2.5 Pemerintahan Desa dan Pengaruh Pusat

Berbeda dengan lazimnya desa-desa lain di Jawa, Karangarum tidak memiliki pedukuhan yang terpisah oleh hamparan sawah yang luas. Pemukiman seluruh penduduknya mengumpul menjadi satu, terpusat di bagian depan desa. Keluarga-keluarga kaya di desa ini di masa lalu dapat dilihat secara sekilas dari rumah-rumah mereka yang beratap *pencu*, dengan dinding *gebyog*, terbuat dari kayu jati tua, disertai dengan pekarangan luas di sekelilingnya. Dengan sedikit pengecualian, sebagian besar rumah

[11] Ada 70 keluarga yang diwawancarai untuk beberapa pertanyaan umum seperti asal mereka dan pendidikan keagamaan di lingkungan keluarga. Data ini tentu saja mengandung kelemahan karena tidak mengungkap mereka yang pindah, menetap ke desa lain, baik karena ikut suami, ikut istri atau menetap di tempat lain yang baru bagi keduanya.

semacam itu adalah milik anak keturunan Suto Salyo, salah seorang lurah yang di masa lalu merupakan keluarga terkaya di desa ini. Hampir semua tokoh terkemuka di desa ini masih memiliki hubungan kekerabatan dengannya.[12] Adapun generasi keluarga kaya yang baru lebih suka membangun rumah tembok dengan jendela kaca yang lebar di ruang tamunya, meniru arsitektur rumah-rumah di kota. Sementara kebanyakan penduduk biasa mempunyai rumah kampung yang sederhana dengan dinding dari kayu tahun atau bambu.

Pada pemilu tahun 1955, suara terbanyak di Karangarum diraih oleh NU, baru kemudian PKI dan PNI. Angka pasti hasil pemilu tersebut tidak berhasil kami peroleh, namun dari informasi yang didapat dari penduduk, jumlah yang diraih oleh NU dan PKI tidaklah terpaut banyak. Keduanya memiliki pendukung yang bersemangat di desa ini.

Selain NU, golongan komunis juga cukup lama menanamkan pengaruhnya di Karangarum. Kegiatan golongan ini, walaupun untuk sebagian terpusat di lingkungan pabrik, namun pengaruhnya juga sampai ke desa-desa. Menjelang peristiwa Madiun, di beberapa desa di daerah ini telah dibentuk KKA (Komando Kesatuan Aksi), yaitu sebuah panitia yang anggotanya para aktivis komunis setempat, yang mengorganisir pematokan tanah bengkok pamong untuk dibagi. Usaha ini walaupun sempat dimulai, tetapi tidak mencapai hasil karena gagalnya pemberontak-an Madiun. Tiga orang aktivis pematokan itu ditahan oleh tentara Siliwangi.

Pada tahun 1956 Sugito, seorang pegawai pegadaian yang merupakan seorang tokoh komunis di kecamatan ini, memenangkan pemilihan lurah di Karangarum. Keadaan ini memberi semangat baru bagi bangkitnya kembali aktivitas komunis setelah mengalami masa surut sebagai pengaruh peristiwa Madiun.

[12] Lihat diagram 6.1 dan uraian tentang elite desa di bab 10.

Sebagai puncaknya, pada sekitar awal tahun 1963 para aktivis komunis di daerah ini berhasil mengorganisir aksi sepihak di Karangarum.

> 'Sewaktu matahari terbit, di setiap sudut sawah milik Haji Muhyar, seorang penduduk desa dekat Kedungsantri, telah ditancapi bendera merah. Ada sekitar 50 orang beramai-ramai mencangkuli sawah milik Muhyar itu, yang sehari sebelumnya baru saja dipanen oleh pemiliknya. Sebagian dari peserta aksi berasal dari luar desa Karangarum. Bahkan, beberapa peserta konon juga datang dari sebuah desa basis komunis di luar kecamatan Margoyoso. Pencangkulan berlangsung maraton sepanjang siang dan malam, sambil melagukan lagu-lagu mars yang populer di kalangan Pemuda Rakyat. Kecuali mereka yang ikut dalam aksi tersebut, tidak ada penduduk Karangarum yang berani mendekat. Pada malam hari, beberapa lampu petromaks dipakai sebagai alat penerangan. Aksi tersebut baru selesai setelah sawah milik Haji Muhyar yang luasnya sekitar 1,25 hektar itu selesai seluruhnya dicangkul.
>
> Polisi dan koramil yang dilapori oleh pemilik sawah, konon datang terlambat. Mereka hanya datang ke rumah beberapa tokoh komunis untuk menangkap mereka. Di antara yang ditangkap adalah Sugito, yang konon merupakan penggerak aksi tersebut. Sugito akhirnya ditahan selama hampir 4 bulan di markas Kodim Pati.[13] Ketika dia akhirnya dibebaskan, suatu upacara penyambutan besar-besaran- dengan pengalungan bunga dan iringan drum band - diorganisir oleh rekan-rekannya dari golongan komunis di lingkungan kecamatan'.

Sawah milik Haji Muhyar itu selama beberapa tahun disakap oleh dua orang bersaudara, keduanya penduduk desa Karangarum. Sesuai dengan kebiasaan yang telah berlangsung lama di daerah Tayu, bagi hasil yang dipakai adalah *mertelu* atau *morotelu*, artinya duapertiga dari hasil panen untuk pemilik tanah dan sepertiga sisanya untuk pemilik. Sarana produksi, seperti bibit, pupuk dan obat-obatan ditanggung oleh pemilik sawah. Undang-Undang Pokok Bagi Hasil menentukan bagi hasil secara *maro*,

[13] Informasi lain menyebutkan Sugito ditahan bersama 3 tokoh penggerak aksi lainnya di rumah penjara.

artinya hasil panen dibagi dua antara pemilik dan penggarap, setelah dikurangi dengan harga bibit, pupuk dan obat-obatan.

Kekhawatiran terhadap kemungkinan munculnya tuntutan para penggarap untuk mengubah bagi hasil dari mertelu ke maro, mendorong beberapa pemilik tanah mencoba menghindari tuntutan itu dengan cara menghentikan atau mencabut penyakapan. Di Karangarum dalam waktu yang kurang lebih bersamaan, pencabutan tanah garapan itu juga dilakukan oleh beberapa pemilik sawah. Lemahnya posisi buruh tani karena kurangnya tanah dan lapangan kerja, menyebabkan penghentian dan pengalihan secara sepihak oleh pemilik tanah merupakan kemungkinan yang setiap saat dapat terjadi tanpa si penggarap dapat menolaknya.

Peristiwa 1965 merupakan letupan dari ketegangan yang sudah ada. Dimotori oleh gerakan dari pesantren di Kedungsantri, orang-orang PKI ditangkapi. Tetapi hubungan keluarga di antara para pamong dan antartokoh terkemuka menyebabkan penangkapan yang lebih brutal dapat dihindarkan. Walaupun demikian, setidaknya terdapat 4 orang tokoh komunis dari desa ini yang hingga kini tidak diketahui nasibnya.

3. Desa Mletik

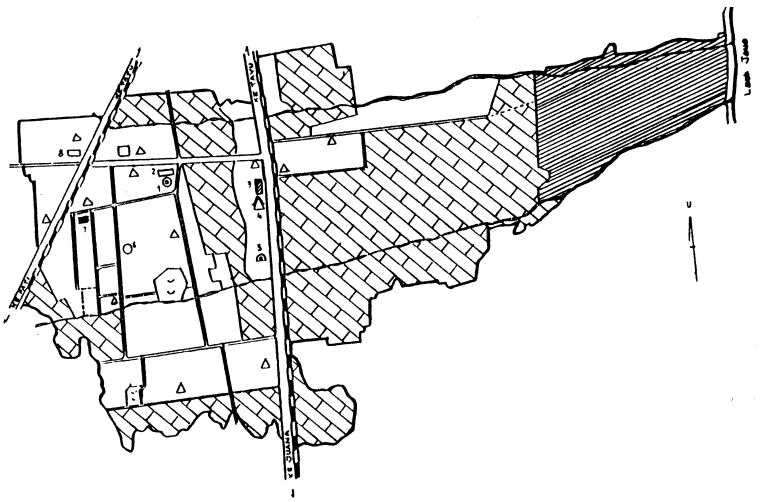
3.1 Letak dan Mata Pencarian penduduk

Mletik terletak berbatasan dengan kota kecamatan Tayu, 8 km dari ke arah utara dari Kedungsantri. Dua jalan raya hampir sejajar, yang menghubungkan kota Pati dengan Tayu dan kota Juwana dengan Tayu memotong desa ini sebelum akhirnya bertemu di pusat kota Tayu (lihat peta). Dengan pabrik gula Pakis, desa ini hanya berjarak 4 km. Walaupun berada dekat kota kawedanan Tayu, kesan suasana pedesaan masih kuat di desa ini. Pekarangan yang dirimbuni oleh berbagai jenis tanaman buah-

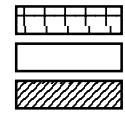
buahan dan kelapa, dengan tanaman perdu di bawahnya berada di sela-sela perumahan penduduk yang semakin padat. Hanya di bagian paling utara desa ini, suasana perkotaan agak terasa.

Penduduk Mletik secara keseluruhan berjumlah 2928 jiwa dengan pertanian sebagai mata pencaharian utamanya. Luas wilayahnya sekitar 175 ha yang terdiri atas 90 ha sawah, 65 ha pekarangan, 15 ha tambak, dan sisanya untuk kepentingan umum seperti jalan, tanah lapang, pekuburan dan sebagainya. Menurut laporan Burger (1930: 74-75), di Mletik, pada masa itu, terdapat 117 bau sawah yang terdiri atas 60 bau sawah *norowito*, serta 57 bau sawah yasan. Adapun tegal terdapat 12 bau. Jumlah seluruh pemilik tanah ada 316 orang, dengan hampir separo (147 orang) tidak memiliki sawah. Dari 169 pemilik sawah, 124 orang adalah pemilik sawah *norowito* dengan rata-rata luas pemilikan 0,242 bau. Pemilik sawah yasan ada 57 orang dengan rata-rata pemilikan seluas 1 bau. Pemilik sawah kurang dari 1/5 bau ada 40 orang.

Peta 5.3 Peta Desa Mletik



2. Sekolah Dasar Inpres
3. Sekolah Madrasah
4. Masjid
5. Makam
6. Rumah Kepala desa
7. SMA Swasta
8. SMA Negeri



Kondisi pengairan yang bagus menyebabkan sebagian sawah di desa ini terus-menerus disewa pabrik gula untuk tanaman tebu. Burger (1930: 78) melaporkan bahwa 6 bau sawah pada saat itu disewakan kepada pabrik gula, 16 bau disewakan kepada penduduk pribumi dan 73 bau disakapkan. Dengan demikian, berarti 80% dari sawah di desa ini tidak digarap sendiri. Perlu dicatat bahwa penyewaan tanah sawah kepada pabrik gula masih berlangsung hingga saat ini.

3.2 Pemerintahan Desa dan Politik

Hasil pemilu 1955 di desa ini menunjukkan gambaran sebagai berikut: NU 461 suara, PKI 149 suara, PNI 87 suara, Masyumi 17 suara dan IPPRI (Persatuan Pegawai Polisi Republik Indonesia) 16 suara. Walaupun PKI memperoleh mayoritas kedua sesudah NU, tetapi pada masa lalu persaingan politik di desa ini tampak lebih banyak terjadi di antara golongan NU dangan PNI. Hal itu disebabkan tidak adanya tokoh PKI yang menonjol di desa ini. Kebanyakan mereka adalah anak-anak muda yang aktif dalam kegiatan oleh raga dan kesenian, khususnya drum band, pada awal tahun 1960-an. Kenyataan ini bisa menjelaskan mengapa hasil pemilihan umum hanya ada 149 suara yang memilih PKI, namun jumlah OT - yaitu penduduk yang dinilai terlibat dalam organisasi terlarang - anehnya mencapai 170 orang. Sebagian besar anggota

PKI tinggal di bagian selatan desa, di daerah yang berbatasan dengan desa Mletik Kidul, di desa yang golongan komunisnya jauh lebih kuat.[14] Sedangkan PNI memperoleh dukungan kuat di antara para pegawai pemerintah dan sebagian pamong desa. Beberapa tokoh golongan nasionalis di desa ini pada masa lalu adalah pegawai kantor kecamatan dan kawedanan.

3.3 Kampung Baru

Pedukuhan paling utara dari desa ini dikenal dengan nama Kampung Baru. Disebut demikian karena memang merupakan pedukuhan yang terbentuk paling akhir di desa Mletik. Sebelumnya, Kampung Baru merupakan tanah tegalan yang sering kali ditanami jagung, ubi kayu atau tanaman pangan lainnya. Sekitar 12 bau tegal yang dilaporkan Burger seluruhnya telah dijadikan perkampungan ini. Sebagian dari penghuni kampung ini adalah para pendatang baru dari luar daerah yang ingin bekerja di Tayu. Harga tanah yang lebih murah bila dibanding dengan harga di kota Tayu, masih tersedianya tanah yang lebih luas dan jarak yang tidak terlalu jauh dari kota menyebabkan banyak pendatang ingin bertempat tinggal di kampung ini. Sebagian besar dari mereka adalah para pegawai kantor pemerintah, guru dan karyawan rumah sakit Kristen Tayu. Yang terakhir ini menyebabkan sebagian pendatang baru di Mletik beragama Kristen.

Walaupun jumlah orang Kristen di desa ini hanya 31 orang (1%), dan kehadiran orang Kristen di situ bukan merupakan gejala yang baru sama sekali, tetapi perkembangannya yang cepat sering menimbulkan keresahan di antara para kiai dan tokoh Islam setempat. Keresahan tersebut pada dasarnya merupakan penumpukan dan gabungan dari beberapa faktor sekaligus. Yang

[14] Di desa Mletik Kidul, hasil pemilu tahun 1955 sebagai berikut: PKI memperoleh 479 suara, PNI 77 suara, NU 22 suara dan Masyumi 18 suara.

pertama adalah kenyataan bertambahnya jumlah orang Kristen di Mletik. Sebelum tahun 1945, hanya ada dua keluarga Kristen, yaitu seorang guru dan seorang pegawai rumah sakit Kristen yang tinggal di sudut desa. Sesudah tahun 1965, jumlah tersebut dari tahun ke tahun bertambah hingga menjadi 7 keluarga. Sebagai pendatang baru dengan mata pencaharian sebagai pegawai, mereka merupakan bagian dari golongan pendatang dan sekaligus pegawai yang tumbuh relatif cepat. Dalam dinamika politik desa, golongan baru ini dengan cepat ikut memainkan peran. Mereka sering kali menduduki jabatan penting dalam lembaga-lembaga 'modern' seperti LKMD, LMD, kepengurusan RT atau Golkar, karena kelebihan tingkat pendidikan dan relasi dengan tokoh-tokoh di tingkat kecamatan. Di samping itu dalam persaingan pada setiap penjualan tanah, kaum pendatang dari kota pada umumnya lebih berani menawar tinggi. Bagi penjual yang ingin segera menerima pembayaran, para pembeli dari luar desa ini juga lebih disenangi karena umumnya lebih siap untuk melunasi pembayaran dalam waktu pendek. Dalam situasi demikian, isyu kristenisasi[15] sering kali dapat dipakai untuk mempertahankan berbagai kepentingan politik dan ekonomi.

Pada sekitar tahun 1970, sebuah pesantren didirikan di Kampung Baru. Ada sekitar 37 santri laki-laki dan 6 santri wanita tinggal di pondok pesantren tersebut. Pesantren ini merupakan pengembangan dari sebuah langgar yang, sejak awal abad ini, secara turun temurun menjadi milik suatu rumpun keluarga kiai di situ. Dalam persaingan politik antara tokoh-tokoh Islam di Mletik, pendirian pesantren ini sering dianggap sebagai bagian dari persaingan laten antara dua kelompok kekerabatan dan tempat

[15] Isyu kristenisasi ini ramai dibicarakan saat sebuah gereja di Tayu mencari tanah di luar kota untuk mendirikan gereja. Namun, pada kesempatan lain isyu yang sama juga muncul saat transaksi jual beli tanah terjadi. Isyu agama ini sering dikaitkan dengan pekuburan yang hanya ada satu di desa ini.

tinggal.[16] Kedua kelompok ini lebih dikenal sebagai 'blok barat' dan 'blok timur'. Persaingan di antara dua blok kiai ini telah lama berlangsung, baik dalam memperebutkan pengaruh mereka di lingkungan umat - khususnya dilingkungan kepengurusan madrasah, masjid dan NU - maupun dalam mencari pengaruh dilingkungan pemerintahan desa. Pada situasi seperti pada saat pemilihan kepala desa, faktor hubungan keluarga ini sering memainkan peran yang cukup penting, melebihi aliansi kepartaian seseorang. Yang terakhir ini akan dibahas secara khusus dalam uraian di bab 10.

[16] Tentang kelompok kekerabatan ini lihat lebih lanjut diagram 6.2 dan 6.3 di bab 6.

BAGIAN II
Kiai dan Umat Islam

Dalam sejarah perkembangan Islam di Tayu, sebagaimana telah diuraikan dalam bab 4, kiai telah lama terlibat dalam berbagai usaha untuk mewujudkan dan mempertahankan apa yang mereka pahami sebagai masyarakat Islam yang berdasarkan *ahlus sunah wal jama'ah*.[1] Adalah para kiai dengan pembantunya yang selalu sibuk mengajar anak-anak membaca Al Qur'an di langgar atau mengajar berbagai pengetahuan agama kepada para pemuda pemudi di pesantren, khususnya berdasarkan'kitab kuning', yaitu kitab-kitab Islam klasik karya para ulama pada abad-abad yang

[1] Umat Islam pada umumnya terbagi dalam dua kelompok besar yaitu kelompok Syi'ah dan kelompok Sunni atau kelompok pengikut *ahlus sunah wal jama'ah*. Kata ahlus sunah wal jama'ah secara umum berarti 'para pengikut tradisi nabi Muhammad sebagaimana yang dilakukan oleh mayoritas umat Islam'. Di Indonesia, pengertian ahlus sunnah wal jama'ah sering kali dipakai dalam pengertian yang sempit: tidak semata-mata untuk membedakannya dengan kelompok Syiah, tetapi untuk membedakannya dengan kelompok Islam-modern. Di kalangan NU, faham ahlus sunah wal jama'ah (sering disingkat aswaja) berarti: (1) dalam bidang hukum, menganut salah satu ajaran dari empat madzhab, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali (dalam praktik kalangan NU secara kuat menganut madzhab Syafi'i); (2) dalam soal tauchid, mereka menganut ajaran Imam Abu Hassan Al-Asyari dan Imam Abu Mansur Al-Maturidi; dan (3) dalam bidang tasawuf mereka menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qosim Al-Junaid (Musthafa 1967: 19). Uraian mengenai ahlus sunah wal jama'ah lihat Dhofier (1982), khususnya bab 6 dan Sitompul 1989: 68-77. Kaum modernis Islam hanya berpegang kepada Qur'an dan Hadits.

lalu.[2] Tentu saja mengajar hanya sebagian saja dari usaha kiai dalam melestarikan tradisi sunni itu. Dalam kehidupan sehari-hari, mereka disibukkan pula dengan memimpin berbagai upacara keagamaan di tempat-tempat ibadah (seperti menjadi imam dan berkhotbah di masjid), memimpin membaca tahlil (bermacam-macam doa) untuk memenuhi permintaan penduduk desa yang mempunyai hajat atau membaca talkin pada waktu upacara penguburan. Kesemuanya itu memiliki makna simbolis bagi kehadiran suatu masyarakat Islam. Lebih dari itu, sering kali para kiai juga tampak berdiri paling depan dalam usaha 'membentengi' tradisi sunni itu dari berbagai pengaruh luar yang mengancam, baik karena perkembangan sekolah-sekolah umum, pengaruh politik kolonial, perkembangan agama Kristen, dan bahkan terhadap gerakan dari 'kota'.[3]

Perubahan di bidang pendidikan, ekonomi dan politik secara besar-besaran di daerah Tayu, sebagaimana telah diuraikan dalam bab 4, ditambah dengan perkembangan pesat agama Kristen di lingkungan pribumi maupun golongan Cina secara terus menerus telah mempersulit kedudukan para kiai dan pesantrennya. Penyerangan terhadap pegadaian, rumah sakit Kristen Tayu dan penghancuran toko-toko Cina yang dilakukan oleh gerakan massa yang dipimpin para kiai dari pesantren di daerah Tayu yang terjadi

---

[2] Usaha untuk menghimpun 'kitab kuning' yang digunakan di lingkungan pesantren di Indonesia, Singapore dan Malaysia telah dilakukan oleh Bruinessen. Dengan mengunjungi berbagai toko-toko kitab di beberapa kota yaitu Jakarta, Bogor, Bandung, Purwokerto, Semarang, Surabaya, Banda Aceh, Medan, Pontianak, Banjarmasin, Amuntai, Singapore, Kuala Lumpur, Penang, Kota Bharu dan Patani (Thailand Selatan) Bruinessen berhasil mengumpulkan sekitar 900 judul kitab kuning yang diterbitkan di Asia Tenggara, meliputi berbagai bidang ilmu agama Islam dan pelajaran bahasa Arab. Koleksi itu kini disimpan di perpustakaan KITLV sebagai koleksi yang terpisah. Penjelasan tentang koleksi tersebut dapat dilihat pada Bruinessen 1990b: 226-269.

[3] Kata 'kota' di sini merupakan metafora dari modernisasi dalam dimensi yang berbeda.

pada masa kekosongan pemerintahan, sebelum masuknya Jepang pada tahun 1942, bisa dipandang sebagai penghancuran terhadap simbol penyebab kemunduran peran pesantren.[4] Sementara itu, perlawanan yang sengit juga telah mereka lakukan untuk membendung masuknya Muhammadiyah ke daerah Tayu.

Tentu saja akan berlebihan untuk mengabaikan peranan berbagai tokoh agama yang lain, seperti mubalig, modin, penghulu, pejabat Departemen Agama dan para guru agama sekolah umum yang juga merupakan inti dari masyarakat Islam setempat. Pembahasan tentang tokoh-tokoh tersebut hanya akan disinggung secara sepintas lalu.

Usaha dan peran kiai di atas terus berlangsung hingga saat ini, walaupun telah terjadi berbagai perubahan di dalam maupun di luar lingkungan umat Islam. Demikian juga, pertentangan antara kiai dengan Muhammadiyah yang berlangsung dengan sangat keras pada sekitar tahun 1930-an hingga tahun 1950-an kini telah mereda, kendati belum sepenuhnya lenyap. Di samping itu, jumlah pesantren dan sekolah madrasah dari tahun ke tahun terus bertambah. Ahli-ahli agama alumni luar pesantren, seperti Institut Agama Islam Negeri (IAIN) atau Pendidikan Guru Agama (PGA) juga semakin banyak.

Di sisi yang lain, konfigurasi politik telah mengalami perubahan besar. Partai komunis telah dibubarkan. Proses pembentukan negara di daerah Tayu sejak awal abad ini telah berkembang ke berbagai bidang kegiatan dan merasuk hingga ke pelosok desa. Usaha-usaha pemerintah untuk memasukkan ide tentang pembangunan organisasi, pendidikan dan paham beragama telah secara luas dan mendalam memasuki berbagai lembaga keagamaan seperti langgar, madrasah, dan pesantren.

[4] Uraian khusus tentang peristiwa tahun 1942 di Tayu ini lihat Hüsken (1984: 123-154).

Dalam situasi demikian, untuk melindungi umatnya, seorang kiai tidak dapat berbuat lain kecuali harus menjadi seorang *entrepreneur* politik, karena politik telah memasuki hampir semua lembaga keagamaan yang ada.

Dalam bagian 2 yang terdiri bab 6, 7 dan 8 ini akan dibahas secara berturut-turut empat lembaga Islam di daerah Tayu yang memainkan peranan sangat penting dalam kehidupan umat, yaitu langgar, pesantren, madrasah dan kelompok tarekat. Dalam uraian ini akan diperlihatkan bagaimana keempat lembaga tersebut telah dipakai oleh para kiai untuk mencapai tujuan-tujuan mereka.

Perlu dikemukakan bahwa pembahasan ketiga bab ini akan dititikberatkan pada bidang keagamaan. Karena segi keagamaan tidak dapat dipisahkan secara mutlak dari segi politik, maka keterkaitan keduanya tak dapat dihindarkan. Hanya saja, segi politik akan dibahas secara khusus dalam bab 9 dan 10 nanti.

Masjid Desa Mletik

Terbangan

Bab 6
Langgar dan Masyarakat Islam Lokal

Bila kita menelusuri jalan-jalan di desa-desa di daerah Tayu, yang kini sebagian besar sudah diperlebar dan dikeraskan dengan batu, di antara jajaran rumah penduduk sering kali kita temukan bangunan kecil yang berdiri di samping halaman muka rumah. Jika di situ tampak tergantung sebuah kentongan di salah satu tiang terasnya, atau pengeras suara dipasang di beberapa sudut atapnya, serta kadang-kadang tampak sandal terserak di lantai depan pintu, sangat mungkin bangunan kecil itu langgar.[1] Sama halnya dengan masjid, memasuki ruangan yang dikhususkan sebagai tempat beribadah ini orang harus membuka alas kaki, sekalipun langgar itu mungkin hanya berupa bilik dari bagian rumah tinggal pemiliknya. Hanya untuk sembahyang Jum'at orang tidak melakukannya di langgar.

Bagi umat Islam yang tinggal di sekitarnya, langgar merupakan tempat mereka berkumpul untuk melakukan salat berjamaah bersama tetangga, mendengarkan pengajian dari sang kiai dan mengirim anak-anak mereka untuk belajar agama. Berbagai

[1] Tidak semua langgar di daerah Tayu memiliki pengeras suara. Namun bila keuangan mengizinkan, sebagian besar pemilik atau pengurus langgar dengan segera akan memasang alat itu untuk menambah jangkauan suara Azan. Azan merupakan panggilan untuk salat, atau sering juga menjadi tanda bahwa waktu salat tiba. Azan diserukan oleh seorang muazin di masjid dan langgar. Di beberapa tempat peran muazin ini digantikan oleh pita kaset yang diputar waktu Azan tiba.

kegiatan keagamaan bersama, baik yang bersifat umum seperti peringatan hari-hari besar Islam, pengajian maupun yang berkaitan dengan kepentingan keluarga sering kali diselenggarakan di sana. Dalam banyak segi, langgar menjadi simbol bagi kesatuan umat setempat dengan seorang kiai langgar sebagai pemimpinnya. Namun, lebih dari sekedar tempat ibadah, langgar merupakan pusat masyarakat Islam lokal. Berbeda dengan para kiai pesantren yang tinggal bersama para santrinya dalam kompleks yang relatif terpisah dari penduduk desa di sekitarnya, para kiai langgar merupakan seorang 'patriarch' yang memimpin umat dalam kehidupan sehari-hari. Di samping sebagai guru mengaji, seorang kiai langgar adalah seorang imam dan sekaligus tokoh masyarakat Islam setempat.

Pada masa lalu, konon sebagian besar dari langgar yang ada di pedesaan dibangun atas prakarsa pribadi pemiliknya. Penduduk desa yang kaya, atau mereka yang telah pulang dari naik haji (dengan demikian juga kaya), membangun langgar di halaman pekarangan mereka. Membangun langgar tentu saja memberikan prestise yang tinggi. Beberapa langgar, walaupun memiliki nama bagus dalam bahasa Arab, seperti Al Amin, atau Al Inayah, tetapi di kalangan penduduk selalu lebih dikenal dengan nama pemiliknya. Dengan membangun langgar tidak hanya kekayaan yang ditampakkan, tetapi hal itu juga dapat menunjukkan besarnya perhatian seseorang terhadap kehidupan dan perkembangan agama di lingkungan masyarakat sekitarnya. Tentu saja tidak bisa diabaikan pula keyakinan orang bahwa membangun langgar untuk tempat ibadah umum akan mendatangkan pahala yang tak habis-habisnya selama langgar itu terus dipakai.

Tradisi membangun langgar secara individual ini tampaknya mulai semakin ditinggalkan. Sementara itu, semenjak sekitar tahun 1980-an semakin banyak langgar yang dibangun bersama, sebagai usaha RT. Pembangunan langgar-langgar baru melalui RT

menjadikan langgar tidak hanya sarana bagi para kiai untuk memperkokoh kesatuan umat Islam setempat, namun sekaligus juga merupakan bagian dari usaha pemerintah untuk pembentukan bangsa. Bagaimana para kiai merespon perubahan itu, akan lebih banyak berkaitan dengan bidang politik, yang akan dibahas dalam bagian III nanti. Uraian dalam bab ini lebih ditekankan kepada relasi kiai dengan umatnya. Akan tetapi, kasus Kiai Muhsin, salah seorang kiai langgar di Karangarum, menunjukkan bahwa ternyata hampir tidak mungkin memperlihatkan hubungan kiai dengan umatnya itu tanpa menyinggung bidang politik.

1. Perkembangan Langgar di Tayu

Tidak jauh dari tempat saya tinggal selama melakukan penelitian di Karangarum, terletak langgar Kiai Muhsyari. Muhsyari adalah salah seorang di antara tiga kiai langgar di Karangarum. Luas langgar itu sekitar 5 x 7 meter persegi, terbuat dari kayu, dan berbentuk rumah panggung, dengan tinggi lantai sekitar 1 meter dari atas tanah. Di daerah ini langgar semacam itu dikenal dengan sebutan langgar *tropo*. Bagian depannya memiliki beranda kecil tempat orang sering duduk-duduk menunggu waktu salat tiba.

Langgar Kiai Muhsyari merupakan peninggalan orang tua istrinya, salah satu dari keluarga kaya dan berpengaruh di Karangarum. Muhsyari sendiri berasal dari sebuah desa sekitar 12 km dari Karangarum. Dia bukan dari keluarga kiai dan baru sekitar tahun 1969, yaitu sepulang dari naik haji, ia diminta oleh mertuanya pindah ke desa ini untuk diserahi memimpin langgar tersebut. Sejak itu, dia mulai dikenal sebagai seorang kiai langgar. Penduduk Karangarum sering memanggilnya dengan sebutan Haji Muhsyari atau Kiai Muhsyari. Suasana langgar, di mana pun, di desa di daerah Tayu kurang lebih sama.

'Waktu subuh sering kali saya terbangun oleh suara azan yang terdengar jelas dari langgar Kiai Muhsyari. Masih terasa terlalu pagi bagi saya untuk mencari tahu siapa saja yang sering melakukan salat subuh di sana. Yang jelas, pada siang dan sore hari langgar Kiai Muhsyari, sebagaimana hampir seluruh langgar di pedesaan, lebih sering kelihatan sepi. Tampaknya jarang orang melakukan salat lohor dan azar di langgar itu.[2] Hanya kadang-kadang saja, apabila udara sangat panas sering kali tampak ada orang tidur-tiduran di terasnya.

Namun, suasana berubah dan tampak lebih hidup pada petang dan malam hari. Menunggu saat sembahyang magrib tiba, beberapa anak kecil, pemuda dan orang tua, dengan berpici hitam, bersarung dan bersandal, sering kali sudah ada di halaman langgar. Beberapa saat setelah keriuhan azan magrib berlalu, merekapun nampak khusuk melakukan salat berjamaah, memenuhi ruangan langgar yang berukuran 4 x 6 meter itu. Pak Mastur, Muchlis dan pak Achmadi, penduduk yang tinggal di sekitar langgar, merupakan orang-orang yang rajin hadir di antara belasan penduduk yang sering salat di langgar tersebut ....Usai salat magrib, sekelompok anak-anak, sekitar 7 atau 8 orang, mulai duduk bersila mengelilingi meja pendek untuk belajar alip-alipan dan mengaji turutan. Bila tidak sedang menunggui tambaknya, biasanya Kiai Muhsyari sendiri yang mengajar anak-anak itu mengaji. Akan tetapi, apabila Kiai Muhsyari berhalangan, Arwan dan Sahror, dua pemuda tamatan madrasah Aliyah Kedungsantri yang tinggal dekat langgar, mengambil alih tugas mengajar anak-anak tersebut. Pada hari Selasa malam, sehabis salat isyak, Kiai Muhsyari juga memberi pengajian kitab bagi orang-orang tua yang ada di desa ini. Bila tidak ada hujan serta kegiatan di sawah dan di tambak sedang longgar, peserta pengajian ini mencapai sekitar 15 orang'.

Pendatang yang baru tiba akan segera terkesan oleh banyaknya langgar yang tersebar di tempat-tempat yang strategis dan mudah dilihat di hampir semua RT (Rukun Tetangga). Di Karangarum saat ini terdapat 8 buah (dari 13 RT), sedang di Mletik terdapat 13 buah (dari 12 RT).

---

[2] Untuk menjalankan salat lima waktu kaum muslim tidak diwajibkan melakukannya di masjid atau langgar. Itu sebabnya kebanyakan mereka melakukannya di rumah masing-masing. Namun, ada pula yang suka pergi ke langgar untuk salat berjamaah bersama orang lain yang datang ke situ. Pada saat magrib dan isya, pengunjung langgar umumnya lebih banyak daripada waktu salat lainnya.

Konon, sebelum suatu desa mampu membangun masjid, semua kegiatan keagamaan, kecuali sembahyang Jum'at, dilaksanakan di langgar. Dalam situasi yang demikian, salah satu di antara langgar tersebut, biasanya langgar Pak Modin, akan dijadikan semacam pusat bagi penyelenggaraan kegiatan-kegiatan besar.

Perkembangan langgar tentu saja tidak terlepas dari perubahan sosial dan politik yang terjadi di sekitarnya. Pada tahun-tahun pertama sesudah tahun 1965, sebagaimana halnya dengan tempat-tempat ibadah lainnya di Indonesia, langgar-langgar dan masjid di daerah Tayu ikut dibanjiri pengunjung (Lihat bab 4). Untuk menampungnya, beberapa langgar lama yang ada di desa ini dipugar, diperluas, serta beberapa langgar baru dibangun. Namun, lonjakan yang mengesankan dari jumlah langgar baru di daerah ini sebenarnya baru terjadi sejak awal tahun 1980-an. Keinginan para pamong desa untuk memenangkan lomba desa yang setiap tahun diselenggarakan pemerintah dan keinginan meraih status klasifikasi desa yang lebih tinggi, ikut mendorong usaha pendirian langgar baru atau rehabilitasi langgar tua yang telah ada. Maksudnya adalah agar setiap RT setidaknya memiliki satu langgar. Dengan cara begitu mereka berharap telah memenuhi salah satu kriteria sebagai desa Pancasila atau desa pelopor P4. Di Karangarum dan Mletik, pada dekade 1980-an, jumlah langgar telah meningkat menjadi dua kali lipat dari tahun-tahun sebelumnya.

Di Karangarum dan Mletik, usaha untuk mengorganisir pendirian langgar baru, baik dalam pencarian dana maupun pengorganisasian pelaksanaannya, dilakukan melalui RT. Itulah sebabnya kebanyakan langgar baru lebih dikenal sebagai langgar RT. Keikutsertaan para pamong desa membangun tempat ibadah tersebut diharapkan dapat memperkuat hubungan mereka dengan tokoh agama dan sekaligus menciptakan peluang baru untuk mendekati penduduk. Perlu ditambahkan di sini, bahwa pada masa

lalu langgar *tropo,* seperti langgar milik Kiai Muhsyari, merupakan bentuk yang umum dari langgar-langgar di daerah Tayu. Di Karangarum bentuk langgar semacan itu kini tinggal 2 buah, sedang di Mletik bahkan tinggal 1 buah. Hampir semua langgar baru ataupun langgar lama dipugar menjadi dengan dinding tembok dan berlantai semen atau tegel. Bentuk baru ini tidak lagi berupa rumah panggung, tetapi sudah berupa rumah *gedong* sehingga sering disebut langgar *gedong*. Walaupun langgar *tropo* sebenarnya lebih nyaman (dengan bentuk panggung dan lantai yang selalu kering dan berventilasi lebih baik), mampu memberi suasana dan kesan yang khas, namun kecenderungan membangun langgar *gedong* sangatlah kuat. Faktor biaya pembangunan dan perawatan sering kali memang merupakan salah satu dasar pertimbangan. Pembangunan langgar *tropo* dengan kayu yang baik membutuhkan biaya yang lebih mahal.[3] Namun demikian, di masa lalu banyak pula orang membangun langgar dengan menggunakan jenis kayu lokal yang harganya murah dan dibangun secara gotong royong sehingga tidak membutuhkan banyak biaya. Perubahan dari langgar *tropo* ke langgar *gedong* lebih banyak dipengaruhi oleh keinginan para pemimpin desa untuk memenangkan lomba desa, atau pun meningkatkan status desa mereka. Dalam lomba desa, jumlah rumah ibadah sering kali dipakai untuk menilai apakah kehidupan beragama dan 'pembangunan' di desa itu dapat dianggap maju. Akibatnya, langgar-langgar baru yang dibangun dan langgar lama yang dipugar atau diubah menjadi langgar gedong, didirikan di tepi jalan utama.

[3] Dengan kualitas kayu yang baik, langgar *tropo* menelan biaya pembuatan satu setengah sampai dua kali lipat daripada langgar *gedong*. Sebabnya, selain karena harga material lebih mahal, ongkos tukang juga lebih tinggi karena langgar panggung membutuhkan konstruksi yang lebih kuat. Dalam kenyataannya langgar tua jarang dibuat dari kayu yang baik. Demikian juga sewaktu didirikan, pada umumnya tidak memakai tenaga tukang (profesional), melainkan secara gotong royong oleh penduduk di sekitarnya.

Perlu dicatat di sini bahwa usaha-usaha untuk mendirikan langgar sebagai perwujudan 'umat Islam lokal' berjalan bersamaan dengan usaha pemerintah untuk menanamkan pandangannya tentang kehidupan keagamaan dan pembangunan bangsa. Berjalannya kedua proses ini di tengah masyarakat Tayu, baik yang berupa kerjasama, persaingan, konflik ataupun akomodasinya, dalam banyak segi merupakan bagian dari dinamika politik dalam kehidupan masyarakat setempat. Hal ini akan dibahas lebih lanjut nanti.

2. Pengajaran Agama di Langgar

Kecuali di lingkungan keluarga ulama, pada umumnya, keluarga muslim di pedesaan tidak melakukan pendidikan agama bagi anak-anak mereka sendiri di rumah. Salah satu sebabnya adalah hal itu sering berada di luar kemampuan mereka. Untuk mengajar anak-anak mereka membaca dan melafalkan ayat-ayat suci Al-Qur'an secara benar, betapapun sederhananya, diperlukan pengetahuan tentang huruf dan tata bahasa Arab. Itulah sebabnya banyak orang tua lebih suka mendorong anak-anak mereka yang mulai menginjak usia sekolah, yaitu sesudah berumur sekitar 6 atau 7 tahun (atau terkadang lebih lambat lagi), untuk belajar mengaji bersama teman sebayanya di langgar atau di rumah salah seorang guru mengaji terdekat.

Kecenderungan menginginkan anak mereka turut belajar mengaji tidak terbatas hanya di lingkungan keluarga yang taat melakukan ibadah agama. Dengan perkataan lain, keinginan agar anak mereka rajin belajar mengaji juga ada pada keluarga 'abangan'. Sudar, salah seorang penduduk Mletik yang tergolong sebagai 'abangan', misalnya, sangat rajin mengingatkan anak-anaknya untuk pergi mengaji, walaupun dia sendiri tidak menjalankan salat lima waktu. Dalam pandangannya, dengan memperkuat ketaatan

beragama berarti akan menolong anak-anak mereka keluar dari berbagai macam bahaya yang ditimbulkan oleh modernisasi.

> 'Waktu kecil saya memang sering ke langgar, walaupun tidak teratur. Asal kiainya tidak galak, ikut mengaji itu menyenangkan karena banyak teman dan dapat tidur di langgar bersa-ma mereka. Akan tetapi, karena tidak ikut secara teratur, saya tak begitu mengerti huruf arab ... Sekarang zamannya sudah berubah. Anak-anak perlu mendapat dasar pendidikan agama yang kuat agar kalau mereka harus hidup di kota, dapat menjaga diri dari berbagai macam godaan. Lihat saja sekarang banyak penyakit baru yang aneh-aneh muncul karena orang telah meninggalkan dasar agama yang benar'.[4]

Apabila belajar ke pesantren merupakan semacam upacara inisiasi bagi para pemuda untuk menjadi dewasa, demikian pula halnya dengan belajar mengaji Al-Qur'an di langgar bagi anak-anak yang lebih muda usianya.

Ngaji atau *ngaos*, merupakan istilah umum yang dipakai untuk berbagai kegiatan belajar agama Islam. Dengan demikian, ada bermacam jenis dan bentuknya. Yang paling awal dan umum adalah pengajian Al-Qur'an untuk anak-anak di langgar, di masjid atau pun di rumah-rumah ustad atau guru mengaji. Ini merupakan pelajaran dasar yang berisi pengenalan huruf dan tata bahasa Arab sederhana (disebut alip-alipan), tata cara salat dan wudu (disebut persolatan), menghafal beberapa macam doa pendek dan puji-pujian serta menghafal beberapa ayat Al-Qur'an (disebut *apalan* atau *turutan*). Dalam pelajaran turutan, anak diajar menghapal dan melafalkan ayat mulai dari ayat yang pendek ke ayat yang lebih panjang.[5] Anak-anak tersebut sering juga diajarkan beberapa

[4] Maksudnya dengan penyakit yang aneh-aneh adalah AIDS yang sedang hangat dibicarakan di TV. Di salah satu pengajian umum di Tayu, seorang kiai memakainya sebagai bukti hukuman Tuhan terhadap kelalaian dan pelanggaran terhadap ketentuan agama.

[5] Untuk tahap permulaan, biasanya diajarkan surat Al-Fatihah dan kemudian surat-surat pendek dalam Juz Amma, yang penting untuk melakukan salat.

unsur ilmu tajwid agar mereka dapat melafalkan bunyi ayat-ayat Al-Qur'an dengan baik, yang kedalamannya tergantung dari kepandaian sang guru.

Cara atau metode pengajaran Al-Qur'an yang digunakan sangat bersifat individual. Pada prinsipnya setiap anak diajar sendiri-sendiri, menurut kemampuan masing-masing. Dalam pelaksanaannya seperti yang dapat disaksikan di langgar pada setiap magrib, guru dan murid duduk bersila di lantai, mengitari sebuah meja pendek, tempat meletakkan buku yang akan dibaca. Sementara yang lain menunggu, satu persatu murid menghampiri gurunya. Sang guru membaca beberapa baris ayat Al-Qur'an dan si murid menirukan. Cara ini dilakukan berulang-ulang hingga murid yang bersangkutan hapal dan mampu mengucapkannya tanpa salah. Bila satu ayat sudah dikuasai, akan dilanjutkan ke ayat lain yang lebih panjang. Karena sifat pengajaran sangat individual, sering terjadi perbedaan waktu penyelesaian pelajaran yang besar. Sistem mengajar semacam ini disebut *sorogan*.[6] Pelajaran huruf dan tata bahasa Arab ini terutama ditujukan terutama untuk membaca Al-Qur'an, bukan untuk mempelajari bahasa Arab sebagai alat komunikasi.

Seorang anak dianggap selesai pelajaran dasar ini bila telah berhasil menamatkan membaca seluruh ayat Al-Qur'an. Pencapaian ini ditandai dengan upacara yang disebut khataman. Pada waktu itu sebuah pesta kecil dengan makan bersama ala kadarnya diselenggarakan di langgar atau di rumah sang guru, tempat pengajian itu biasa diselenggarakan. Pada kesempatan ini, para murid yang sudah khatam mempertunjukkan kepada hadirin keterampilan mereka dalam membaca ayat-ayat Al-Qur'an yang

---

[6] *Sorogan* berasal dari kata *sorog* yang dalam bahasa Jawa berarti menyodorkan. Setiap murid atau santri menyodorkan kitabnya masing-masing kepada kiai atau pembantunya dengan membuka pada bagian yang akan dipelajari.

sudah mereka hapalkan. Akan tetapi, pada kenyataannya, sebagian besar anak-anak desa tidak pernah mencapai tahap ini. Perlu dikemukakan bahwa pelajaran agama untuk anak-anak di langgar (pengajian Al-Qur'an) baru merupakan pengantar atau pelajaran dasar. Mereka yang berminat memperdalam pengetahuan agamanya harus melanjutkannya dengan pengajian kitab dari seorang kiai yang dianggap ahli mengenai kitab-kitab tertentu atau pergi ke pesantren.

3. Kegiatan Keagamaan di Langgar

Selain untuk salat dan pengajian, langgar juga menjadi tempat berbagai kegiatan keagamaan bersama seperti *tahlilan*, *manakiban* atau *takhtiman*. Bahkan di beberapa langgar, pada hari tertentu, diselenggarakan latihan kesenian samroh dan terbangan. Kelangsungan kesenian ini harus dengan susah payah dipertahankan. Walaupun sering terdapat anggota dan pengurus baru yang bersemangat, jumlah mereka pun sangat sedikit. Apalagi sekarang semakin jarang kesempatan bagi mereka untuk mempertunjukkan kecakapan mereka di muka umum. Penduduk yang mempunyai hajat semakin lebih suka menyewa video dengan layar yang lebar daripada mengundang kelompok terbangan untuk menghibur tamu mereka.

Terutama pada bulan puasa dan hari-hari besar Islam seperti Isra' Mi'raj dan Maulud Nabi, kegiatan di langgar pada umumnya meningkat. Sebagian besar kaum muslim di pedesaan menganut kepercayaan bahwa melakukan kebaikan di bulan puasa akan mendatangkan pahala yang berlipat dibanding pada bulan lainnya. Itulah sebabnya untuk menampung minat yang ada, selain menyelenggarakan salat Tarawih pada setiap malam, banyak langgar juga menyelenggarakan berbagai kegiatan pengajian kitab. Upacara ritual keluarga tidak jarang juga mengambil tempat di

langgar. Bila suatu keluarga ingin melakukan upacara *ngirim donga* (mengirim doa) untuk salah seorang, atau beberapa anggota keluarga yang sudah meninggal, mereka bisa mengundang seorang kiai atau modin untuk membaca tahlil di rumah mereka bersama beberapa orang tetangga yang diundang. Namun, ada pula sebagian penduduk yang lebih suka menyelenggarakannya di langgar. Cara ini, selain dianggap lebih praktis, juga dilatar-belakangi oleh harapan agar doa-doa itu dibaca secara benar oleh orang-orang yang lebih dapat dipercaya dan meyakinkan.

4. Langgar sebagai Pusat Pertemuan Umum

Sebagaimana pendapat para ahli, lebih daripada hanya sebagai tempat untuk bersalat dan mengaji, langgar merupakan pusat kehidupan masyarakat Islam setempat. Selesai salat magrib dan isya, para jamaah salat sering kali tidak segera langsung pulang ke rumah. Mereka tetap tinggal beberapa saat untuk mendengarkan pengajian dari kiai atau sekedar mengobrol dengan teman lain. Tidak jarang pembicaraan bebas yang terjadi berkembang ke berbagai peristiwa penting yang ada di desa.

> 'Sesuai kesepakatan saya datang ke rumah Kiai Muhsyari sekitar pukul 20.30 malam. Ternyata ia masih berada di langgarnya sehingga saya pun langsung ke situ. Salat isya di langgar itu sudah lama usai. Namun, di situ masih ada Pak Waji, Achmadi dan beberapa anak muda yang belum saya kenal. Mereka sedang ngobrol ... yang saya tangkap adalah Kiai Muhsyari menyesali sikap Kiai Muhsin yang ngotot mendukung pencalonan Dulfatoni dalam pemilihan lurah mendatang. Padahal, menurut Kiai Muhsyari, sudah ada kesepakatan di langgar Dulrahman sebelumnya bahwa para tokoh jamiah NU akan mendukung pencalonan Duladi yang dianggap berpeluang besar untuk mengalahkan Sukat, salah seorang calon dari golongan nasionalis'.

Sebagai tempat banyak orang berkumpul, langgar tentu saja merupakan tempat yang dianggap strategis untuk mengumpulkan

massa atau pun untuk melakukan berbagai pembicaraan penting secara informal.

> 'Menjelang pemilu tahun 1971, beberapa anggota tentara dari batalyon 409 Pati ditempatkan selama beberapa bulan di desa untuk menjelaskan tujuan Golkar yang akan ikut dalam pemilu. Selain mengunjungi kantor kelurahan untuk bertemu dengan para pamong desa dan meminta mereka menandatangani pernyataan monoloyalitas, mereka juga memberikan penjelasan kepada penduduk dalam pertemuan resmi yang diselenggarakan oleh desa khusus untuk maksud tersebut. Di samping itu, mereka juga menemui penduduk di gardu-gardu ronda dan di langgar-langgar'.

Hal yang sama juga terjadi pada peristiwa-peristiwa lain ketika dukungan massa diperlukan. Misalnya, pada saat menjelang pemilihan kepala desa. Baik di Karangarum maupun di Mletik beberapa langgar, dengan bantuan pembiayaan dan penyediaan makanan oleh salah seorang calon kepala desa, menyelenggarakan kegiatan pengajian, tahlilan atau tasyakuran dengan mengundang banyak penduduk. Walaupun kegiatan tersebut tidak secara langsung dan terus terang ditujukan untuk maksud kampanye, hampir setiap penduduk desa menangkap dengan jelas pesanpesan tersembunyi yang ada di baliknya, yaitu agar memberikan suara mereka kepada pemberi bantuan.

Di beberapa langgar, terutama yang didirikan melalui usaha RT, kini juga sering digunakan sebagai tempat untuk mengadakan rapat RT maupun LKMD. Hanya pada saat-saat ada siaran ketoprak atau orkes Rhoma Irama di TV, langgar-langgar di Karangarum dan Mletik lebih cepat menjadi sepi. Namun, menjelang tengah malam beberapa langgar tertentu menjadi ramai kembali, yaitu pada saat anak-anak muda datang untuk tidur bersama teman-teman mereka di sana.

5. Beberapa Motivasi Mendirikan Langgar

Walaupun setiap langgar pertama-tama dimaksudkan menjadi tempat beribadah untuk umum yang akan mendatangkan pahala bagi yang membangunnya, tetapi dorongan untuk mendirikan langgar bisa merupakan gabungan bermacam maksud.

Langgar baru di Karangarum Kidul yang didirikan pada sekitar tahun 1930 oleh Abdullah, seorang penduduk kaya yang juga tokoh Islam di desa itu, misalnya, pada mulanya dimaksudkan untuk menyediakan tempat salat dan tempat menginap orang-orang dari desa-desa terpencil di sekitar Margoyoso yang ingin naik kereta api pertama, berangkat sekitar pukul 4.00 pagi, ke jurusan Juwana. Pada masa itu, sarana transportasi ke desa-desa masih sulit sehingga banyak orang lebih suka menginap semalam di stasiun daripada berjalan kaki beberapa jam sebelumnya dalam gelap malam. Itulah sebabnya langgar tersebut didirikan dekat dengan stasiun kereta api. Dalam perkembangan waktu selanjutnya pemanfaatan langgar sebagai tempat menginap tidak hanya oleh mereka yang akan bepergian, tetapi juga oleh para pendatang dari luar daerah yang datang ke Margoyoso untuk mencari pekerjaan di bidang pertanian atau pun di lingkungan rumah tangga. Kebanyakan dari mereka berasal dari daerah Purwodadi dan Blora, daerah yang tergolong minus. Pada sekitar tahun 1945, langgar itu diperluas dengan beberapa kamar untuk pondok. Di Mletik, langgar Kiai Ismail yang letaknya paling ujung dari perkampungan ke arah pantai, sejak didirikan pada sekitar tahun 1950-an telah menjadi tempat penginapan bagi orang dari luar desa yang mencari pekerjaan di tambak.[7]

---

[7] Fungsi langgar (dan juga pesantren) sebagai tempat menginap bagi para pencari pekerjaan dari luar daerah ini juga terdapat di daerah lain di Jawa.

[8] Di pedesaan di daerah Tayu, salat *qodho* yaitu salat untuk melunasi kewajiban melakukan salat yang belum dilaksanakan, dilakukan bukan hanya untuk kewajiban salat pada hari itu, tetapi juga untuk salat sebelum masuk Islam.

Tentu saja kebanyakan langgar didirikan semata untuk kebutuhan tempat ibadah. Langgar Kiai Markum di Mletik, didirikan sekitar tahun 1935, semula merupakan tempat salat *qodho* bagi penduduk yang masuk Islam.[8] Adapun langgar Mbah Sanuri di Kedungsantri didirikan sekitar tahun 1960 oleh Mbah Sanuri dan beberapa tetangganya untuk tempat berkumpul bagi sekelompok orang tua yang ingin mengisi waktu luang mereka pada setiap malam dengan bertahlil. Sebagian besar langgar yang didirikan antara tahun 1965 hingga awal tahun 1970 didirikan untuk menampung penduduk yang membanjiri tempat ibadah.

Pada masa lalu, untuk menarik para pemuda, beberapa langgar dan pesantren di daerah ini juga menyelenggarakan latihan pencak silat dan *olah kanuragan*. Langgar Mbah Muhasan dan pesantren Kiai Muhtadi, keduanya di Kedungsantri, pada zaman sebelum kemerdekaan dikenal sebagai tempat bagi anak-anak muda belajar kedua ilmu tersebut. Puncaknya terjadi pada zaman perang kemerdekaan ketika para pemuda yang tergabung dalam laskar Hisbullah ataupun Sabillilah dengan bersemangat belajar ilmu beladiri, kemiliteran dan berbagai rapal serta doa untuk memperoleh kekebalan tubuh serta memiliki kekuatan spiritual sehingga dapat mempengaruhi lawan.

> Pada zaman perang kemerdekaan, para pemuda yang mengikuti barisan Hizbullah pergi membawa senjata bambu runcing mereka kepada Kiai Muhari atau Kiai Muhari di Kedungsantri untuk minta *diasmaki* agar senjata tersebut mempunyai kekuatan magis. Di samping itu, mereka juga pergi kepada Kiai Muhtadi untuk meminta *sirep*, yaitu suatu rapal untuk mempengaruhi orang lain agar merasa sangat mengantuk dan tertidur. Untuk memakai sirep, rapal dibaca sambil menebarkan tanah yang diambil dari pekuburan.[9]

[9] Salah seorang dari peserta Hizbullah ini menceritakan bahwa percobaan memakai sirep ini ternyata gagal membuat tentara Belanda tertidur. Konon, karena sirep tidak dapat dikenakan kepada orang yang suka makan daging babi.

Karena kritik tajam dari golongan pembaruan (Muhammadiyah), khususnya terhadap latihan olah kanuragan yang mereka anggap sebagai takhayul dan musyrik, akhirnya baik pencak silat maupun olah kanuragan sedikit demi sedikit kehilangan peminatnya dan akhirnya tidak diadakan lagi.

6. Sumber-sumber Kewibawaan Kiai Langgar

Ada bermacam-macam sumber kekuasaan dan kewibawaan seorang kiai langgar. Beberapa di antaranya yang penting akan dibahas di sini yaitu kekayaan, hubungan kekerabatan, ketenaran dan kualitas pribadi. Perlu dicatat bahwa karena agama Islam tidak mengenal jabatan kependetaan dan tidak memiliki organisasi keagamaan yang hierarkis semacam gereja yang berwenang untuk menetapkan, mengangkat dan memberhentikan seorang pendeta, maka kedudukan kiai langgar sebagai pemimpin umat terutama ditentukan oleh relasinya dengan para pengikutnya. Dengan perkataan lain, kedudukannya sangat tergantung pada kemampuan untuk memelihara dan memperluas sumber-sumber kewibawaannya di kalangan umat.

6.1 Sumber Ekonomi Keluarga

Kemampuan ekonomi kiai-kiai langgar di Tayu sangat bervariasi. Akan tetapi, pada umumnya dalam hal pemilikan kekayaan dan sumber ekonomi mereka tergolong kelompok menengah ke atas. Kiai Muhsyari yang tergolong kaya di Karangarum adalah seorang petani sawah dan pemelihara udang windu di tambak. Ia memiliki sawah seluas 2,5 ha dan tambak seluas 1,5 ha. Ia mengajar di madrasah tanpa mendapatkan imbalan karena itu dilakukannya secara sukarela. Sementara Kiai Muhsin hanya memiliki sawah peninggalan orang tuanya seluas 0,3 ha yang digarap oleh keponakannya. Selain dari hasil sawah itu, ia

harus menggantungkan ekonomi keluarganya dari berjualan makanan kecil di rumah yang dibuat oleh istrinya.

Tabel berikut memberi gambaran tentang pemilikan sawah dan tambak dari 7 orang kiai langgar di Karangarum dan Mletik.

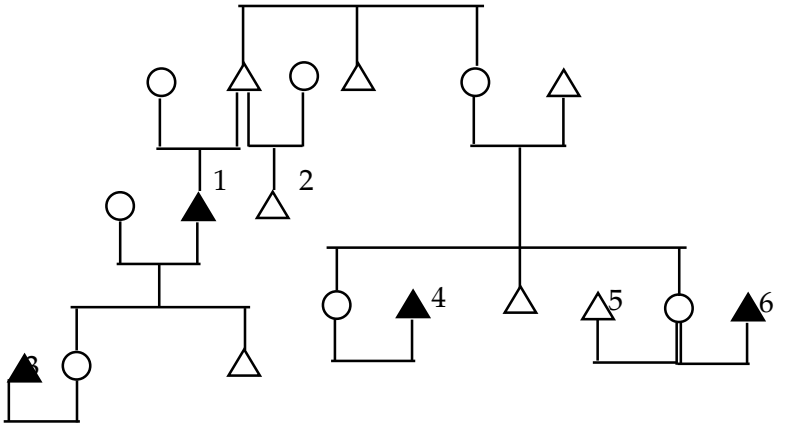
Tabel 6.1 *Luas pemilikan tanah sawah dan tambak kiai di Karangarum dan Mletik*

	Luas pemilikan sawah	Luas pemilikan tambak
Karangarum:		
1. Kiai Muhsin	0,3 ha	-
2. Kiai Muhpardan	0,2 ha	1,0 ha
3. Kiai Muhsyari	2,5 ha	1,5 ha
Mletik:		
1. Kiai Muhdi	-	-
2. Kiai Muhrowi	3,0 ha	-
3. Kiai Muhtahir	2,5 ha	-
4. Kiai Muhwan	1,5 ha	-

Pendapatan yang terkait dengan kedudukan mereka sebagai kiai sangatlah insidental dan tidak banyak. Apabila penduduk mengadakan selamatan dan meminta mereka untuk membacakan doa, sering kali mereka juga menerima uang di samping makanan. Pada masa lalu penduduk membawa zakat fitrah mereka kepada kiai, tetapi kini pengumpulan zakat fitrah dan penyalurannya dilakukan oleh panitia yang dibentuk oleh para pamong desa. Secara ekonomis hal itu tidak terlalu berpengaruh, tetapi dengan zakat, secara simbolis mereka menunjukkan kewibawaannya kepada umat.

6.2 Hubungan Kekerabatan

Diagram 6.1a Hubungan perkerabatan Kiai Muhsin dan Muhpardan dengan para elite desa Karangarum



▲ pamong desa

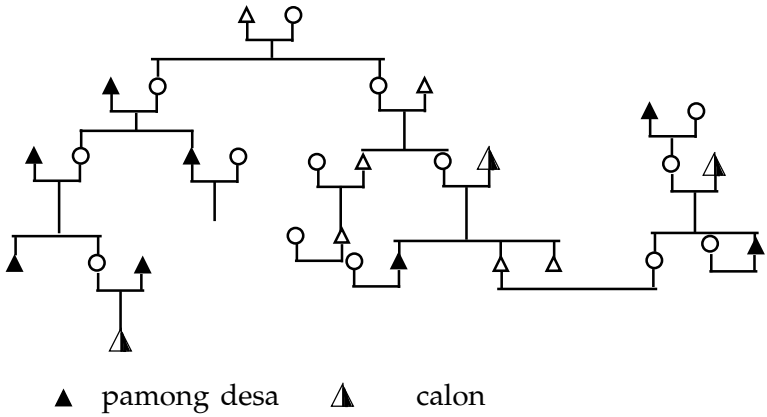
1. Modin
2. K. Muhsin
3. Mantan lurah
4. Kamituwo
5. K. Muhpardan
6. Mantan lurah

Catatan: Dalam diagram ini tidak sema anggota keluarga dicantumkan dan tidak diatur menurut urutan senioritas.

Dhofier (1982: 62-78) telah menunjukkan bagaimana luas dan pentingnya jaringan kekerabatan yang dimiliki oleh para kiai di Jawa. Penelitian di daerah Tayu ini menunjukkan bahwa hal itu lebih banyak berlaku untuk para kiai di lingkungan pesantren. Hubungan kekerabatan yang luas yang menghubungkan kiai langgar dengan kiai-kiai lain di luar desa tidak terlalu tampak. Kiai Muhpardan, Kiai Muhsyari maupun Kiai Muhsin, ketiganya kiai langgar di Karangarum, adalah anak seorang petani. Hubungan kekerabatan yang lebih tampak adalah dengan para elite desa.

Diagram kekerabatan para kiai langgar berikut (lihat diagram 6.1a, b dan c) menunjukkan secara jelas keterkaitan antara para kiai langgar dengan elite desa setempat. Para kiai langgar lebih merupakan bagian dari elite desa setempat. Situasi ini tidak lepas dari proses 'menjadi' kiai langgar, sebagaimana misalnya ditunjukkan dalam kasus Kiai Muhsin yang akan diuraikan nanti (lihat hal 26-34). Di Mletik, seperti yang tampak dalam diagram 6.1b dan 6.1c, baik Kiai Muhrowi maupun Kiai Muhtahir merupakan bagian dari dua kelompok kekerabatan di lingkungan elite desa yang bersaing dalam memperebutkan kepemimpinan desa. Dalam bab 9 nanti akan dibahas secara khusus hubungan antara kiai dengan para elite desa lainnya. Perlu dicatat bahwa hubungan kekerabatan para kiai langgar seperti tampak dalam diagram 6.1 sangat berbeda bila kita bandingkan dengan diagram kekerabatan para kiai pesantren seperti yang akan terlihat dalam diagram 7.1 di bab 7 nanti.

Diagram 6.1b Hubungan kekerabatan K. Muhtahir, Mletik Blok Barat

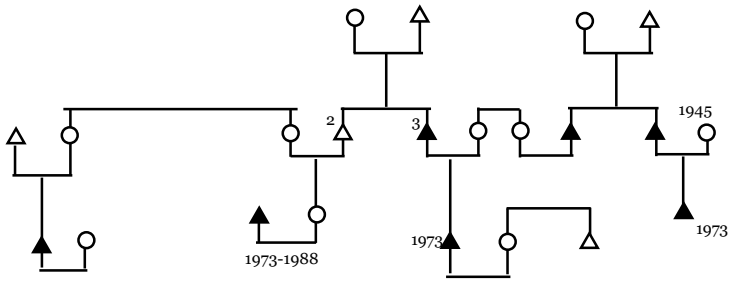


1. Carik Turmudi	5. Carik	10. K. Muhtahir
2. K. Mohdikin	6. K. Markum	12. Carik
3. Tuwono	8. Bayan	13. K. Muhnajir
4. Lurah Sahli	9. Modin	14. Lurah Yono

Catatan: Dalam diagram ini tidak sema anggota keluarga dicantumkan dan tidak diatur menurut urutan senioritas.

Walaupun jaringan kekerabatan antarkiai langgar sangat terbatas, hubungan keluarga tetap memegang peranan penting. Langgar dan sekaligus kedudukan sebagai kiai di suatu langgar sering kali diwariskan kepada anak keturunan mereka. Langgar Kiai Muhrowi, Muhtahir dan Muhwan di Mletik diwarisi dari orang tua mereka, sedangkan Kiai Muhsin mewarisi langgar dari Mbah Karto Kasto yang tak mempunyai keturunan. Hanya Kiai Muhpardan yang tidak memiliki langgar sendiri. Dia memberikan pengajian di masjid dan beberapa langgar orang lain. Pada masa lalu, semasa langgar belum dibangun secara permanen, pewarisan kedudukan ini secara simbolis terjadi dengan pemindahan langgar ke pekarangan rumah kiai yang mewarisi, apabila yang bersangkutan tidak bertempat tinggal di dekat langgar itu berada.

Diagram 6.1c Hubungan kekerabatan K. Muhrowi dengan pamong (Mletik) Blok Timur



2. K. Mohudi 5. Modin
4. K. Muhrowi 8. Muhyidin

Catatan: Dalam diagram ini tidak semua anggota keluarga dicantumkan dan tidak diatur menurut urutan senioritas.

6.3 Kualitas Pribadi

Kualitas pribadi merupakan salah satu sumber kewibawaan yang sangat penting bagi seorang kiai (baik kiai langgar maupun kiai pesantren), terutama dalam hubungannya dengan umat di pedesaan. Keluasan pengaruh seorang kiai di lingkungan umat di pedesaan sering kali sangat ditentukan oleh popularitasnya, yang umumnya menunjuk kepada kualitas pribadi sang kiai.

> 'Kiai Muhpardan itu seorang ahli fikih dan telah matang mengajinya. Sewaktu muda, konon dia menghabiskan umurnya dengan mengunjungi banyak pesantren terkenal di daerah pesisiran. Dia tinggal selama 2 tahun di salah satu pesantren di Lasem dan 3,5 tahun di sebuah pesantren di Indramayu'.

Kiai Muhsam dan Kiai Muhari, keduanya dari pesantren di Kedungsantri, misalnya, sangat termashur di daerah Tayu sebagai kiai ahli tarekat yang sudah sangat tinggi amalannya sehingga memiliki *karomah* (keramat). Ia dipercaya memiliki kemampuan untuk melakukan hal-hal yang gaib. Kiai Muhsyari, yang sebelumnya sudah sering disebut, dikenal sebagai seorang ahli hukum waris (*faraid*). Namun, dia juga dikenal sebagai pribadi yang ramah, suka menolong dan berbicara secara lugas, serta memikat. Orang sering datang kepadanya untuk memintanya memberi sambutan bagi perkawinan anaknya atau pada saat mempunyai hajat yang lain. Adapun Kiai Muhsin dan Kiai Muhtahir, keduanya adalah kiai langgar, yang disebut pertama dari desa Karangarum Lor sedang yang disebut kedua dari Mletik, dikenal sebagai kiai yang mampu melakukan pengobatan terhadap berbagai macam penyakit dan bisa memberi ajimat.

Di samping contoh-contoh di atas, masih ada kiai lain yang dikenal sebagai ahli memasang susuk, ahli dalam ilmu kekebalan, mengobati orang gila dan sebagainya. Bagi umat di pedesaan aspek 'kualitas pribadi' ini sering kali justru memegang peranan penting sehingga banyak orang-orang datang untuk mencari pertolongan dan mendengarkan petunjuk-petunjuknya. Keluasan pengaruh seorang kiai terhadap umat sangat tergantung pada popularitas yang dimilikinya.

Perlu dicatat bahwa pengertian kualitas pribadi tidak selalu berarti penguasaan nyata terhadap kemampuan yang tersiar. Sebagian darinya merupakan desas-desus yang sumbernya dapat bermacam-macam.

7. Kiai Muhsin

Kiai Muhsin adalah salah seorang dari tiga kiai langgar terkemuka di Karangarum. Rumah dan langgarnya terletak di sudut pelosok desa. Dibandingkan dengan langgar lain yang ada di Karangarum, langgar Muhsin tergolong langgar yang paling banyak pengunjungnya. Teristimewa pada saat menjelang pemilihan umum, ataupun pemilihan kepala desa, langgar Muhsin selalu menjadi tempat orang-orang berkumpul. Dalam kepengurusan NU, Muhsin adalah ketua Tanfidziyah, yaitu bagian dalam kepengurusan NU yang mengurusi soal-soal kemasyarakatan dan politik. Kasus Muhsin diuraikan di sini untuk memberi gambaran tentang berbagai macam faktor yang turut berperan dalam karier Muhsin sebagai kiai.

Langgar Muhsin berbentuk sebuah rumah panggung dengan luas sekitar 4 x 6 meter. Langgar tersebut terbuat dari kayu tahun yang sudah agak tua. Karena pengerjaannya juga kurang baik, langgar itu tampak sederhana. Muhsin tidak membangun sendiri langgar tersebut. Sebelumnya, langgar itu milik Mbah Karto Kasto,

seorang petani kaya di Karangarum. Karena Mbah Karto Kasto tidak memiliki keturunan, setelah meninggal dunia langgar ini diberikan kepada Sukardi, kemenakannya. Tampaknya Sukardi kurang berminat untuk mengelola langgar tersebut. 'Dia bukan seorang ahli agama' sehingga walaupun sudah beberapa tahun langgar itu berdiri di halaman rumahnya, hampir tidak pernah digunakan.

Tahun-tahun pertama sesudah peristiwa G.30.S, langgar-langgar di desa Karangarum dipenuhi pengunjung. Itulah sebabnya beberapa ulama, satu di antaranya adalah Kiai Muhpardan, menyayangkan terbengkalainya langgar Sukardi itu. Pada sekitar tahun 1968, Kiai Muhpardan menemui Sukardi untuk meminta agar langgar tersebut dapat dipakai bagi kepentingan umum. Sukardi membolehkan dan sepakat untuk memindahkan langgar itu ke halaman rumah orang tua Muhsin. Di tempat yang baru ini belum ada langgar sama sekali. Kiai Muhpardan juga berharap bahwa Muhsin, yang pada saat itu masih berada di pondok Sarang, mau diserahi memimpin langgar tersebut. Untuk memastikan hal itu Kiai Muhpardan sendiri pergi ke pondok Sarang dengan maksud meminta Muhsin pulang untuk diserahi memimpin langgar. Namun, Muhsin masih ragu-ragu untuk menerima penyerahan langgar tersebut, terutama karena ia merasa belum cukup mengajinya. Baru pada tahun 1969 Muhsin memutuskan untuk kembali ke desanya. Itupun dia tidak langsung pulang, melainkan pergi ke Kedungsantri lebih dahulu. Untuk memahami secara lebih utuh siapa Muhsin, perlu dikemukakan secara singkat beberapa segi dari riwayat hidupnya.

Muhsin lahir pada tahun 1947. Ia anak tertua dan satu-satunya anak laki-laki dari lima bersaudara. Ayahnya seorang petani biasa yang selain memiliki sawah bekas Norowito seluas 0.25 ha, juga memiliki tambak seluas 2 ha. Meskipun demikian,

pakdenya (kakak kandung ayah), Kiai Mansur, adalah seorang kiai di desa sebelah.

Semasa kecilnya, baru pada umur 13 tahun Muhsin belajar hapalan dari Mbah Dardiri, kiai langgar yang tak jauh dari rumahnya. Ia belajar bersama dengan 5 orang teman sebayanya. Kelambatan ini karena ia *pelo* (kesulitan mengucapkan bunyi huruf r). Karena cacat bawaan ini, setiap pagi, oleh orang tuanya, lidahnya dikerok dengan cincin emas. Untuk anak yang pandai, menurut Muhsin, belajar *hapalan* umumnya dapat diselesaikan dalam 1 tahun. Karena cacat bawaan itu, Muhsin menyelesaikan belajar hapalan lebih dari 3 1/2 tahun.

Di samping belajar mengaji dari langgar, Muhsin juga bersekolah di Madrasah Ibtida'iyah Karangarum selama 6 tahun. Sesudah tamat, dia melanjutkan pelajaran ke Tsanawiyah di Kedungsantri, sambil belajar di pondok Al Barokah. Ia menyelesaikan Tsanawiyah tersebut selama 4 tahun. Namun, secara keseluruhan, Muhsin ikut mengaji kitab di pondok Al Barokah selama 5 tahun. Atas anjuran Kiai Muhzakir, Muhsin pergi ke salah satu pondok di Sarang untuk belajar fiqih dan nahwu Shorof. Di sana dia tinggal sekitar dua tahun. Itulah sebabnya, walaupun ia diminta pulang oleh orang tua dan kiai di desanya, ia merasa perlu untuk pergi ke Muhzakir lebih dahulu karena Muhzakir juga memintanya untuk ikut mengajar di madrasah Ibtida'iyah di Kedungsantri. Setiap alumni Kedungsantri selalu bangga kalau diminta untuk mengajar di situ. Cukup sulit untuk mengetahui berapa penghasilan Muhsin dari mengajar di madrasah. Mencari keuntungan dari mengajar agama dianggap bertentangan dengan norma dan ajaran yang hidup di kalangan pesantren. Adalah suatu kewajiban bagi seorang yang alim untuk mengajarkan ilmunya kepada orang yang membutuhkan, tanpa disertai pencarian untung darinya. Yang jelas, jumlah itu sangat kecil sehingga untuk mencukupi kebutuhan hidupnya bersama 7 orang anaknya,

Muhsin lebih bergantung kepada penghasilan dari sawah 0,5 bahu dan hasil berdagang pakaian kecil-kecilan dari istrinya di pasar Tayu.

Karena jarak Kedungsantri-Karangarum hanya sekitar 1 km, Muhsin dapat memenuhi kedua permintaan itu, yaitu memimpin langgar dan mengajar di Nurhida, walaupun itu berarti setiap hari dia harus membagi waktu di antara pergi ke sawah, mengajar di *matolek* dan mengajar mengaji di langgar. Pada akhir tahun 1969, Muhsin kawin dengan anak salah seorang kiai di Kedung-santri. Muhzakir ikut mengaturnya.

Sebagai anak seorang petani, Muhsin tidak pernah mengangankan sebelumnya bahwa ia akan memiliki langgar sendiri. Penyerahan langgar kepadanya dirasakan sebagai 'amanah' yang harus diterimanya dengan ikhlas. Itulah sebabnya sepulang dari Sarang, sambil mengajar di Madrasah Nurhida di Kedungsantri, Muhsin mulai memberikan pengajian *turutan* kepada anak-anak di langgar itu. Untuk meramaikan langgar, Muhsin kadang-kadang memberi pelajaran tambahan kepada para muridnya di madrasah di langgar itu.

Situasi sesudah G.30 S. memudahkan Muhsin menarik orang untuk datang ke langgarnya. Untuk memulai dengan pengajian kitab, Muhsin mempersilahkan Kiai Muhpardan memberikan pengajian kepada ibu-ibu pada setiap hari Minggu siang dan untuk bapak-bapak pada setiap hari Selasa sore. Dalam pengajian kitab itu pada mulanya Muhsin hanya membantu, terutama kalau Muhpardan berhalangan hadir. Kemudian, secara lebih teratur, mereka bergantian, atau berselang-seling dalam memberi pengajian. Setelah tiga tahun berlangsung, Muhsin mulai berdiri sendiri. Saat itu sudah ada sekitar 12 orang laki-laki dan lebih dari 20 wanita yang secara tetap mengikuti pengajiannya. Sebagaimana dengan langgar lainnya, langgar Muhsin sering dipakai untuk

berbagai kegiatan keagamaan Islam lainnya seperti salat tarawih pada bulan puasa, *megengan*, *dibakan* dan sebagainya. Juga, apabila ada penduduk yang mempunyai hajat atau tasyakuran, mereka membawa makanan ke langgar untuk berdoa dan selanjutnya dimakan bersama.

Bagi Muhsin, pemilu tahun 1971 merupakan pemilu pertama (ia lahir tahun 1947). Di samping itu, ia sangat menyadari keberadaannya sebagai seorang pemimpin baru, yang bila ia salah langkah, dengan mudah orang akan meninggalkan langgarnya. Itu sebabnya, ia banyak bersandar pada Muhpardan, salah seorang kiai senior di Karangarum yang pada saat itu menjadi Syuriah NU desa. Lurah yang sebelumnya adalah tokoh Ansor. Oleh Muhsin ia dinilai bermuka dua (*mangro*) sehingga tidak dapat dijadikan sandaran. Karenanya, terhadap lurah itu, walaupun masih berhubungan saudara, Muhsin berusaha mengambil jarak. Dalam pengajian di langgar, dia selalu menekankan bahwa orang Islam perlu selalu berkiblat kepada Ka'bah - di sini secara tersamar dimaksudkan selain kepada tempat suci di Arab Saudi yang selalu menjadi kiblat setiap muslim dalam menjalankan salat, juga kepada PPP yang saat itu masih berlambangkan Ka'bah - dan mengikuti petunjuk kiai (maksudnya Muhpardan). Pilihan ini juga memudahkan dia sebagai pengajar di Madrasah Nurhida yang dikenal sebagai pusat PPP, khususnya dari golongan NU. Pada Pemilu tahun 1971 ini, di Karangarum Golkar memperoleh suara terbanyak.

Menjelang pemilu tahun 1977 Muhsin mulai menjabat sebagai Komdes PPP Karangarum. Di samping itu, ia juga menjabat sebagai ketua Tanfidziyah NU, sedangkan Kiai Muhpardan tetap sebagai ketua dewan Syuriyah. Di saat-saat mendekati pemilu, Muhsin sering juga memakai pengajian di langgarnya untuk berkampanye bagi PPP. Itulah sebabnya pada sekitar tahun itu langgar Muhsin sering disebut sebagai langgar PPP. Pada pemilu

tahun 1982 PPP mendapatkan suara terbanyak di desa ini sehingga lurah dan para pamong sering mendapatkan kecaman dari camat.

Tak ada orang yang tahu sejak kapan dia mulai dipanggil kiai. Muhsin sendiri mengatakan bahwa semula dia merasa risi, terutama kalau penyebutan itu terjadi di dalam acara resmi, atau di muka umum. Akan tetapi, lama-lama ia menjadi lebih terbiasa dengan sebutan kiai atau 'yi' di depan namanya. Yang jelas, Muhsin semakin sering diminta membaca doa di rumah penduduk atau di langgar bila ada penduduk yang mempunyai hajat, atau pada peringatan hari besar Islam. Bahkan, sejak awal tahun 1980-an Muhsin mulai diminta oleh Kiai Muhpardan untuk turut menjadi imam dan berkhotbah di masjid desa.

Keputusan Muktamar NU di Situbondo untuk kembali ke Khittah memberi kemungkinan bagi Muhsin untuk lebih leluasa berhubungan dengan para pamong desa. Pada bulan bakti LKMD,akhir tahun 1986, Muhsin diminta oleh salah seorang tokoh penggerak Golkar di Karangarum untuk menjelaskan arti kembali ke khittah NU . Untuk itu Muhsin menerima sebuah pesawat TV hitam putih 14 inci. 'Apa yang saya jelaskan adalah dengan adanya khittah, anggota NU bebas memilih salah satu di antara tiga partai yang ada. Ini sesuai dengan penjelasan hasil Muktamar Situbondo yang bisa kita baca di koran-koran. Walaupun demikian, dari kalangan mereka yang masih ingin mempertahankan PPP, Muhsin mendapat kritik yang tajam sebagai seorang yang telah menyeberang ke Golkar.

Pada saat itu lurah dibantu oleh beberapa pamong eks-PNI, bekerja keras untuk memenangkan Golkar setelah dalam beberapa pemilu sebelumnya selalu kalah. Oleh karena itu, mereka mendekati tokoh-tokoh agama seperti Muhsin.

Perlu ditambahkan bahwa sebagian dari mereka yang kritis terhadap khittah berasal dari lingkungan langgar Muhsin sendiri,

sehingga pada saat-saat menjelang pemilu selalu timbul ketegangan tersembunyi. Dalam menghadapi posisi sulit ini, Muhsin berusaha menghindari pembicaraan masalah politik dalam pengajian di langgar, ataupun dalam kesempatan yang lain.

Pada tahun 1988, di Karangarum terjadi lowongan kepala desa. Pada masa awal pendaftaran calon, Muhsin tampak mempunyai keinginan untuk turut mencalonkan diri. Meskipun demikian, keinginannya ini ternyata tidak disetujui oleh Muhzakir. Muhsin diminta memilih antara tetap menjadi ulama, yang berarti ia masih boleh mengajar di Nurhida, atau menjadi umaro (pemimpin pemerintahan). Kalau yang terakhir ini yang dipilih, dia harus keluar dari Nurhida. Apabila Muhsin menggabungkan kedua pilihan itu, begitu alasan Muhzakir, ia akan merugikan keulamaannya. Walaupun ketidaksetujuan Muhzakir itu tidak dikemukakan kepadanya secara langsung, atau secara terus terang, Muhsin merasa terlalu besar resikonya bila ia meneruskan niatnya itu. Selain Muhzakir adalah gurunya - dalam kultur pesantren akan kurang dapat diterima bila dia mengesampingkan ketidaksetujuan Muhzakir - juga atas pertimbangan bahwa Muhzakir adalah direktur Nurhida, atasannya. Namun, yang lebih dikhawatirkan oleh Muhsin adalah kemungkinan yang dapat dilakukan Muhzakir, bila dia menghendaki, untuk mempengaruhi panitia di tingkat kecamatan dan kabupaten agar menggagalkan pencalonannya. Untuk kedua tingkat di atas desa ini Muhsin tidak mempunyai jalur yang dapat dihubungi untuk mencari pertolongan. Alhasil, walaupun Muhsin sebenarnya merasa berpeluang besar untuk memenangkan pengumpulan suara, dia tetap ragu-ragu apakah dapat lolos dari saringan yang dilakukan oleh kecamatan dan kabupaten. Itulah sebabnya, walaupun merasa yakin akan mendapat dukungan dari masyarakat, akhirnya dia mengundurkan diri.

Bab 7

Pesantren: Lembaga Pendidikan dan Pusat Ortodoksi Islam

Jauh sebelum sekolah-sekolah umum mulai memasuki pedesaan Jawa pada akhir abad yang lalu, pengajaran agama di langgar ataupun masjid untuk tingkat dasar, dan di lingkungan pesantren untuk tingkat lanjut merupakan satu-satunya lembaga pendidikan yang tersedia bagi penduduk pribumi di pedesaan (Brumund 1857). Sebagai titik tolak untuk memahami revolusi Indonesia, Anderson (1988) menekankan fungsi pesantren di masa lalu sebagai tempat penyiapan para pemuda sebelum memasuki kehidupan masyarakat sebagai orang dewasa. Sebagai satu-satunya lembaga pendidikan yang ada di pedesaan, bisa diduga peran penting lembaga tersebut dalam mendidik para elite desa di masa yang lalu.

Sewaktu hubungan dengan Mekkah semakin lancar, yaitu dengan dibukanya Terusan Suez, ditemukannya kapal uap dan dilonggarkannya pengawasan serta izin naik haji oleh pemerintah kolonial Belanda (lihat bab 4), pesantren memperoleh jalan untuk memperlancar hubungan langsung dengan pusat ortodoksi Islam di Mekkah. Melalui mereka yang pulang dari Mekkah, buku-buku dan literatur keagamaan dari Negeri Arab semakin lancar memasuki pesantren. Selain itu, tidak sedikit para haji mukim, yang telah tinggal bertahun-tahun di Mekkah pulang lalu mendirikan pesantren baru atau bergabung pada pesantren yang

sudah ada. Dalam proses ini kedudukan pesantren bertambah kokoh, baik sebagai pusat studi Islam tradisional maupun pusat ortodoksi Islam di pedesaan.

Sebagai lembaga pendidikan, pesantren dapat dipandang sebagai lingkungan yang khusus. Wahid (1977) meringkas nilai-nilai yang berlaku di lingkungan pesantren sebagai berikut: hidup dipandang sebagai ibadah, ajaran dari guru agama tidak dapat dibantah lagi karena ajaran ini merupakan bagian dari ibadah; cinta terhadap doktrin Islam; dedikasi pada masalah-masalah agama dan kesinambungan semangat santri. Nilai-nilai ini ditambah dengan kedudukan mereka yang, selain menjadi guru dan pemimpin pesantren, sekaligus juga pemiliknya, menempatkan para kiai sebagai pemegang kekuasaan mutlak di lingkungan pesantrennya. Dengan perkataan lain, kiai dan para pembantunya merupakan hierarki kekuasaan satu-satunya yang secara eksplisit diakui dalam lingkungan pesantren (Wahid 1985: 42).

Hanya saja, dalam kenyataan di Tayu banyak kiai memiliki sumber kekuasaan yang berbeda-beda. Pada bab 7 ini kita akan membahas berbagai sumber kekuasaan kiai di lingkungan pesantren dan bagaimana usaha mereka mempertahankan dan memperluasnya, khususnya dalam menghadapi berbagai perubahan yang terjadi di dalam maupun di luar lingkungan pesantren.

Perlu dicatat bahwa karena letaknya di lingkungan pedesaan, sering kali pesantren dilihat semata-mata sebagai institusi lokal. Namun demikian, anggapan semacam itu tentu saja tidaklah sepenuhnya tepat. Berbeda dengan kiai langgar, kebanyakan kiai pesantren memiliki jaringan hubungan yang jauh lebih luas dari lingkup desa. Melalui hubungan perkawinan dan jaringan transmisi ilmu, hubungan saling mengunjungi (silaturahmi), seorang kiai sering kali memiliki jaringan yang cukup luas melampaui batas

kecamatan, kabupaten, bahkan sampai keluar propinsi. Dengan perkataan lain, pesantren juga dapat dilihat sebagai institusi supra lokal. Jaringan yang dimiliki oleh para kiai itu selain menciptakan hierarki eksklusif di antara mereka, sekaligus juga memberi sarana jaringan dan dukungan kekuasa-an kepada mereka dalam berhubungan dengan struktur kekuasaan luar. Yang terakhir ini, karena lebih banyak menyangkut bidang politik, akan dibahas secara khusus dalam bab 9 nanti.

1. Perkembangan Pesantren di Daerah Tayu

Di seluruh daerah Tayu terdapat sekitar 40 buah pesantren besar dan kecil. Yang terbanyak, yaitu 27 pesantren berada di wilayah kecamatan Margoyoso. Tujuh pesantren berada di Kecamatan Tayu dan sisanya ada di tiga kecamatan lainnya. Pusat pesantren, sebagaimana sudah di singgung di bab 4 dan 5, berada di desa Kedungsantri dan beberapa desa di sekitarnya. Di desa Kedungsantri saja kini tercatat ada 14 buah pesantren dengan 4 di antaranya memiliki pondok putra dan pondok putri. Oleh karena pondok putra dan pondok putri selalu diusahakan secara fisik terpisah dan masing-masing diberi nama sendiri, orang sering menghitung ada 18 pesantren di desa Kedungsantri.

Pesantren-pesantren yang tergolong besar di daerah Tayu seperti Al Barokah, Al Hikmah dan TPII di Kedungsantri, pesantren Tayu Wetan di Tayu dan pesantren Ngagel di Dukuh Seti, memiliki santri mukim sekitar 200 sampai 300 anak.[1] Sedangkan jumlah santri di pesantren kecil sangat bervariasi, dari 10 hingga 50 anak. Pesantren-pesantren yang tergolong tua yang kini masih ada, seperti Pesantren Al Hamidiyah di Karangarum Kidul, Pesantren

[1] Dari segi jumlah santri mukim, dibandingkan dengan pesantren-pesantren besar di Jawa, seperti pesantren Tebuireng, Gontor dan Blok Agung yang memiliki santri mukim ribuan (antara 2-4 ribu atau lebih), pesantren di daerah Tayu semuanya tergolong pesantren kecil.

TPII dan Al Barokah di Kedungsantri dan Pesantren Tayu Wetan di Tayu, semuanya didirikan baru pada pada awal abad ini. Walaupun begitu tidak dapat diartikan bahwa sebelumnya tidak terdapat pesantren di daerah ini.

Hampir semua pesantren di daerah Tayu didirikan dan dikelola secara pribadi atau bersama keluarga. Tidak jarang dalam satu pesantren terdapat beberapa orang kiai yang menjadi guru-guru bantu, yang umumnya masih kerabat dekat dengan kiai pemilik pesantren. Di Pesantren Al Hikmah, salah satu pesantren besar di Kedungsantri, beberapa kiai yang membantu Kiai Muhkatib dalam mengajar di pesantren tersebut dan di madrasah yang berafiliasi dengannya, kebanyakan adalah kerabat kiai sendiri. Kiai Muhsajib adalah adik kandung Kiai Muhkatib. K.H. Muhwatik dan H. Dulramli adalah ipar, sedangkan Ustadz Dulrozi adalah menantu. Hanya Kiai Maksum dan Ustadz Masrukin yang tidak memiliki hubungan keluarga dekat, melainkan bekas santri senior. Sering kali terjadi para kiai pembantu tersebut akhirnya memutuskan untuk mendirikan pesantren sendiri, dengan tetap memelihara hubungannya dengan pesantren 'induknya'. Dengan demikian, timbullah semacam rumpun; beberapa pesantren muda yang berkembang dengan mengikatkan diri terhadap pesantren induk yang lebih besar dan kuat. Di Kedungsantri ada tiga rumpun semacam itu yang dikenal dengan sebutan bani (artinya keturunan) yaitu bani Sirodj, bani Muhari, serta bani Muhsam.

Sebaliknya, faktor keluarga sering kali juga menjadi sebab kemunduran suatu pesantren. Karena pesantren sering kali dilihat sebagai aset keluarga, bila terjadi kemelut dalam keluarga kiai pengasuhnya, akan berpengaruh besar terhadap kelangsungan pesantren yang bersangkutan. Situasi demikian, misalnya, dialami oleh pesantren Panjatan, sebuah pesantren besar yang terletak di dekat pabrik gula Pakis. Setelah kiai Muhzainun, pemimpinnya, meninggal dunia, pesantren tersebut menjadi ajang perebutan di

antara beberapa ahli warisnya. Akibatnya, pengajaran di pesantren tersebut tak terselenggara dengan baik dan ditinggalkan oleh para santrinya. Demikian halnya kecenderungan untuk mewariskan kepemimpinan pesantren kepada kaum kerabat kiai, membuat banyak pesantren mengalami krisis kader penerus. Situasi sering dialami oleh kiai yang tidak punya anak laki-laki atau karena anak-anak mereka yang setelah menjalani pendidikan tinggi, tidak lagi tertarik untuk tetap tinggal di desa dan memimpin pesantren. Gejala yang terakhir ini tidak lepas dari kenyataan bahwa kebanyakan kiai merupakan lapisan menengah atas di pedesaan yang mampu mengirimkan anak-anak mereka bersekolah lanjut di kota.

> 'Kiai Muhaqi, pengasuh pesantren Al-Hamidiyah di Karangarum Kidul, memiliki 3 anak, satu laki-laki dan 2 perempuan. Anak laki-laki, satu-satunya sangat diharapkan kelak menggantikan kedudukannya sebagai pemimpin pondok pesantren. Oleh karena anak tersebut memang menunjukkan bakat yang besar untuk menjadi seorang juru dakwah, pandai berpidato, cerdas dan pembicaraannya selalu menarik, dia didorong untuk melanjutkan sekolahnya di IAIN Semarang. Namun demikian, setelah tamat pendidikan, tampaknya dia lebih suka menjadi dosen di perguruan tinggi negeri tersebut dan menetap di Semarang. Karena itu, setelah kiai Muhaqi meninggal dunia, kepemimpinan pesantren terpaksa diserahkan kepada Muhsyari dan Masturi, kedua menantunya. Akan tetapi kedua menantu tersebut ternyata tidak merasa mampu mengelola pesantren, karena selain keduanya lebih tertarik kepada usaha masing-masing, yaitu berdagang dan mengusahakan industri kerupuk, mereka tidak pernah dipersiapkan secara sungguh-sungguh menjadi seorang pemimpin pesantren. Karena itu, semenjak pesantren Al-Hamidiyah dipimpin oleh para menantu tersebut jumlah santri terus menerus merosot. Dari sekitar 400 santri mukim, kini hanya tinggal sekitar 50 santri yang mendiami pondok sambil bersekolah di madrasah Karang-arum Kidul'.

Persoalan semacam itu juga sering dihadapi oleh beberapa pesantren lain di daerah Tayu.

2. Para Santri

Kelangsungan hidup pondok tentu saja sangat ditentukan oleh ada tidaknya santri. Hanya saja, besar kecilnya pengaruh kiai sebenarnya tidak ditentukan oleh besar kecilnya santri mukim, yaitu santri yang tinggal di pondok. Kiai Muhsam dan Kiai Muhari, keduanya dipandang sebagai kiai yang memiliki pengaruh luas di daerah Tayu, walaupun di pesantren mereka masing-masing hanya ada sekitar seratus santri mukim. Mereka adalah guru-guru tarekat yang setiap pengajiannya selalu dikunjungi oleh banyak pengikut dari desa-desa sekitarnya. Siapapun yang pergi Kedungsantri, bertepatan dengan saat selesainya pengajian, akan terkesan oleh banyaknya kendaraan angkutan umum seperti izuzu dan colt yang memadati beberapa jalan di desa kecil itu, yang mengangkut mereka pulang ketempat asal mereka yang sebagian datang dari desa-desa di luar kabupaten.

Tidak setiap santri harus tinggal di pondok. Mereka yang berasal dari dalam desa, atau dari desa-desa tetangga dan tidak suka tinggal di pondok, boleh tetap tinggal di rumah masing-masing, dan hanya datang pada saat-saat ada kegiatan pengajian. Namun demikian, tidak jarang santri yang walaupun berasal dari dalam desa memilih untuk tinggal di pondok pesantren. Bila santri yang menetap di pondok disebut 'santri mukim', santri yang melajo dari rumah masing-masing itu disebut 'santri kalong'.

Para santri umumnya datang dari daerah sekitar. Namun, pesantren besar seperti Al Hikmah, Al Barokah dan Al Fatah yang memiliki santri ratusan, sebagian besar datang dari tempat yang cukup jauh di luar batas kabupaten. Tabel santri berikut diolah dari buku induk santri PMH sejak 1976. Dalam data yang menunjukkan asal ini, termasuk juga mereka yang sudah meninggalkan pesantren.

1. Kabupaten Pati : 111 orang
2. Kabupaten tetangga : 107
3. Karesidenan tetangga : 158
4. Jawa Tengah lainnya : 17
6. Jawa Timur : 8

Pesantren-pesantren lain yang lebih kecil, selain jumlah santri mukimnya lebih terbatas, mereka juga berasal dari daerah yang lebih dekat. Jauh dekatnya asal santri ini umumnya tergantung dari beberapa faktor: dari popularitas sang kiai atau pesantren dan madrasahnya, dan dari keluasan jaringan yang dimiliki oleh pesantren setempat.

Pesantren-pesantren terkenal seperti Gontor dan Tebuireng memiliki santri yang datang dari seantero Indonesia, bahkan ada di antaranya yang datang dari Malaysia (Dhofier). Akan halnya pesantren di Kedungsantri, walaupun nama Muhzakir telah melejit sejak dasawarsa terakhir kepentas nasional, tampaknya belum cukup kuat untuk menandingi daya tarik Gontor ataupun Tebuireng dalam hal menarik santri dari tempat yang jauh.

Hampir semua pesantren besar memiliki jaringan yang luas dan mapan yang dijalin dan dipertahankan melalui berbagai cara, seperti melalui hubungan keluarga, hubungan transmisi ilmu dan sebagainya. Kita akan membahas hal ini di bawah nanti. Di dalam hubungan yang sesungguhnya kompleks dan rumit itu menyangkut pula hubungan saling memasok santri. Santri yang ingin memperdalam pengetahuan agamanya dengan pindah ke pesantren lain sering kali meminta restu dan nasehat dari kiai di mana dia telah belajar. Dalam hal ini sering kali terjadi sang kiai akan menyarankan santri tersebut pergi ke pesantren yang masih punya hubungan keluarga atau di pesantren di tempat sang kiai sendiri dulu pernah belajar mengaji.

Di pesantren Al Barokah dan pesantren putri Al Karomah, misalnya, kebanyakan santri yang datang dari Cirebon adalah santri yang dikirim oleh beberapa pesantren yang masih punya hubungan keluarga dengan Nyi Maimunah Muhzakir. Santri yang datang ke pesantren melalui jalur khusus ini sering kali merupakan santri yang dititipkan untuk mendapatkan perhatian dan pembinaan khusus. Hampir semua *santri ndalem*, sebenarnya merupakan santri dalam masa persiapan kaderisasi menjadi kiai. Muhsin dikirim ke Sarang, ke pesantren di tempat Muhzakir dulu pernah belajar, dalam rangka pengkaderan. Sebaliknya Gus Yak dan Gus Adhib, dikirim oleh orang tua mereka untuk magang dan belajar menjadi kiai (lihat bab 1).

Dengan perkembangan sekolah umum, sering kali terjadi seorang santri menempuh karier pendidikannya di lembaga pendidikan umum dan di sekolah agama sekaligus. Oleh karena tidak ada keterkaitan langsung antara pendidikan dan kesempatan kerja yang tersedia, bahkan sering kali sangat sulit mendapatkan lapangan pekerjaan, tidak jarang sambil menunggu atau mencari pekerjaan, mereka tinggal di pondok.

Mereka yang pergi ke pesantren mempunyai latar belakang pendidikan yang beragam. Ansori, misalnya, adalah anak seorang kiai dari Ungaran. Setelah menamatkan Ibtida'iyah di Ungaran tahun 1980, dia ikut saudaranya di Kudus dan belajar di SMP di sana hingga tamat tahun 1983. Dari sana dia dikirim oleh ayahnya pergi ke pondok Ringin Agung, Pare, Jawa Timur, untuk belajar Al-Qur'an dan fiqih selama tiga tahun. Dari sana dia masuk ke Nurhida dan diterima di kelas III Tsanawiyah (satu tahun diturunkan), baru setelah satu tahun dia masuk ke Aliyah.

Di desa-desa di daerah Tayu, animo untuk belajar di sekolah agama tampak cukup besar. Itu sebabnya beberapa madrasah di sana membuka kelas diniyah, untuk menampung anak-anak

lulusan sekolah umum yang mau masuk ke situ. Di Mletik, misalnya, 31 anak dari lulusan SD kini belajar di sekolah diniyah dengan harapan nanti dapat melanjutkan sekolah di Tsanawiyah dan Aliyah.

Di beberapa pesantren dekat perkotaan, seperti Mambaul Falah di Mletik, sebagian dari santrinya adalah murid sekolah umum. Biaya tinggal di pesantren yang sangat murah menjadi salah satu daya tarik untuk tinggal di sana. Tentu saja ini tidaklah merupakan gejala yang sama sekali baru. Sejak lama pesantren juga menjadi tempat pemondokan sementara bagi mereka yang datang dari tempat yang jauh untuk mencari pekerjaan. Pesantren Kauman Baru di Karangarum Kidul semula merupakan langgar yang menjadi pesantren karena kebutuhan pemondokan bagi pencari kerja seperti itu. Hanya saja, kecenderungan pesantren untuk berafiliasi dengan madrasah menyebabkan kebanyakan mereka yang tinggal di pesantren dewasa ini adalah murid-murid yang ingin bersekolah di madrasah. Akibatnya, gejala *santri lelono* semakin menghilang atau menjadi bagian kecil saja dari para santri murid madrasah.

Walaupun sebagian besar santri adalah murid madrasah, mobilitas keluar masuk pesantren tampak tetap masih tinggi. Dalam buku induk santri yang ada di pesantren PMH tercatat secara rapi data dari semua santri yang pernah tinggal di pondok tersebut sejak tahun 1976. Di dalam catatan tersebut tercantum nama, umur, alamat asal, tanggal kedatangan dan juga tanggal meninggalkan pondok. Sekitar seperlima dari 195 santri yang masuk ke pesantren ini antara tahun 1976 s/d 1980, berada di pesantren hanya kurang dari 1 tahun. Secara lebih rinci gambaran tentang lamanya santri berada di pondok PMH, dari mereka yang masuk ke pondok antara awal tahun 1976 s/d akhir tahun 1980 (5 tahun), baik yang kini masih ada di sana maupun yang telah meninggalkan pondok, adalah sebagai berikut:

A. Berada di pondok selama:

1. kurang dari 3 bulan :9%
2. antara 3 s/d 6 bulan : 4%
3. antara 6 bulan s/d 1 tahun : 7%

   Kurang sampai dengan satu tahun : 20%

4. Antara 1 th s/d 3 tahun : 31%
5. Lebih dari 3 th s/d 6 tahun: 16%
6. lebih dari 6 tahun: 3%

B. Masih berada di PMH, yang berarti telah lebih dari 8 th di situ: 29%

C. Tak jelas 2%

Dari Buku Induk tersebut kita dapat mengetahui bahwa 30% dari seluruh santri di pesantren itu, berumur di bawah 15 tahun saat mereka datang ke pesantren. Di samping itu kebanyakan dari mereka yang sudah lebih dari 8 tahun berada di PMH, masuk madrasah pada tingkat Ibtida'iyah.

3. Sistem pengajaran di pesantren

Seorang kiai biasanya dikenal dalam satu atau dua cabang ilmu dan menguasai beberapa kitab tertentu. Itu sebabnya, dalam tradisi lama seorang santri sering kali harus berpindah-pindah dari satu ke lain pesantren untuk mengaji kitab-kitab yang diinginkannya. Namun demikian, berpindah pesantren semacam itu kini tampaknya semakin ditinggalkan. Salah satu sebabnya adalah bahwa kebanyakan santri yang tinggal di pesantren juga bersekolah di sekolah madrasah ataupun sekolah umum yang ada di sekitarnya. Dengan demikian, mereka terpaksa menetap di suatu

tempat untuk waktu yang relatif lama, yaitu sampai mereka tamat dari sekolah.

Dewasa ini beberapa pesantren di Indonesia mulai menyelenggarakan pendidikan secara modern. Namun, hampir seluruh pesantren di daerah Tayu masih memelihara sistem pendidikan tradisional *sorogan* dan *bandongan* atau *weton*.

Sistem sorogan bersifat individual, pelaksanaannya persis sama dengan pengajian anak-anak di langgar. Di lingkungan pesantren, sistem ini sering kali hanya dijalankan untuk menolong santri yang tertinggal dalam mengikuti pelajaran dan dilakukan oleh santri senior untuk menolong santri muda yang baru masuk. Dalam beberapa kasus, sistem ini juga dipakai oleh para kiai untuk mengajarkan secara mendalam suatu kitab kepada santri khusus.

Metode utama sistem pengajaran di pesantren adalah bandongan atau weton. Dalam sistem ini, kiai membacakan salah satu kitab, menterjemahkannya dalam bahasa Jawa, dan kemudian memberi keterangan terhadap kata-kata yang sulit. Sementara para santri duduk bersila mengitarinya. Konon, mereka percaya bahwa duduk persis di depan kiai saat mengikuti pengajian mendatangkan pahala ekstra. Mereka menyimak buku masing-masing sambil mencatat terjemahan dan penjelasan ala kadarnya yang diberikan sang kiai di sela-sela teks aslinya. Hampir tak pernah terjadi diskusi di antara kiai dengan muridnya. Setiap pelajaran dimulai dengan bab baru sehingga hampir tak menjadi persoalan bagi seseorang untuk mengikuti pengajian kapanpun dia mulai. Perkembangan proses belajar ditandai oleh pergantian kitab yang dipelajari. Sedangkan evaluasi sepenuhnya dilakukan oleh santri sendiri, apakah dia merasa telah mampu mengikuti pengajian kitab berikutnya. Itu sebabnya, sering kali terjadi beberapa santri mengulang pengajian yang sama beberapa kali, atau pergi ke kiai lain yang juga mengajarkan kitab yang sama.

Kebanyakan santri yang tinggal di pesantren dewasa ini tidak lagi melulu terdiri dari mereka yang ingin mengaji kitab. Sebagian terbesar justru murid madrasah yang dikelola oleh pesantren yang bersangkutan atau di madrasah lain yang ada di sekitarnya. Di pesantren Al Barokah, misalnya, lebih dari 90% santri mukimnya adalah murid sekolah madrasah. Sering kali orang tua membawa anaknya ke pondok untuk dua tujuan sekaligus; untuk belajar. Tinggal di pesantren selain lebih murah, juga terutama di mata orang tua bisa memberi latihan disiplin. Keuletan, hidup mandiri dan rasa kesetiakawanan yang tinggi, merupakan hasil yang diharapkan dapat dipetik dari keberadaan santri di pondok, di samping tentu saja pengalaman spiritual yang mendalam dalam menghayati nilai-nilai yang islami.

Sulit untuk mengharapkan anak-anak di bawah umur 15 tahun memiliki gambaran yang jelas tentang motivasi mereka untuk masuk ke pesantren. Namun, terdapat kesan yang kuat bahwa kebanyakan mereka mengharapkan dapat melanjutkan sekolah ke IAIN atau Perguruan Tinggi Islam lainnya. Tentu saja juga pengalaman spiritual yang mendalam (bagi santri yang serius). Pada hari-hari tertentu, di pesantren juga sering diadakan latihan keterampilan berpidato. Keterampilan ini dirasa penting mengingat dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat, seorang kiai atau ulama sering diminta memberikan pidato pada berbagai kesempatan. Ini merupakan latihan individual yang memberi kepercayaan pada diri sendiri.

Di desa-desa di daerah Tayu, tidak terdapat lagi pesantren yang menampung para santri yang ingin belajar mengaji dan tinggal di pondok sambil bekerja. Pesantren semacam itu, konon, dulu pernah ada di Tayu, khususnya di pesantren tempat kiai pemiliknya mempunyai usaha pencelupan kain. Pada saat ini kebanyakan santri yang tinggal di pondok adalah murid sekolah. keterikatan dengan sekolah ini juga menyebabkan tradisi musafir, mencari

ilmu dengan berpindah-pindah dari satu pondok ke lain pondok, hampir hilang. Dewasa ini tradisi itu secara kuat masih dipertahankan hanya di kalangan kaum kerabat kiai yang sedang mempersiapkan diri untuk menggantikan orang tua mereka sebagai kiai. Bagi kalangan ini pengembaraan mereka dari satu ke lain pesantren memiliki arti penting tidak hanya bagi pembinaan pengetahuan keislaman mereka, atau memberi kepuasan terhadap dorongan mencari hikmah kebijakan yang lebih tinggi dari guru-guru yang lebih arif, tetapi juga untuk memperkuat jaringan hubungan di antara pesantren-pesantren tertentu yang sudah ada sebelumnya.

4. Sumber Ekonomi

Hampir semua pesantren di daerah Tayu merupakan usaha dan inisiatif keluarga. Karena itu, antara ekonomi pesantren dan ekonomi keluarga kiai sulit sekali dipisahkan. Dalam hal tanah wakaf, misalnya, hampir seluruh pengelolaannya berada di bawah kekuasan kiai dan keluarganya.

Untuk mendirikan sebuah pesantren jelas dibutuhkan dana yang tidak sedikit. Setiap pesantren setidaknya membutuhkan tempat untuk ibadah, tempat tinggal santri (pondok) dantempat tinggal kiai beserta keluarganya. Di beberapa pesantren yang sederhana sering kali ketiganya berada dalam satu bangunan, yang hanya disekat untuk kepentingan yang berbeda.

Kebanyakan kiai memiliki sumber ekonomi keluarga sendiri. Kiai Muhsam adalah seorang penjahit, yang tadinya setiap hari bekerja di pasar. Kiai Muhari adalah seorang pedagang kain. Kiai Muhnajir adalah seorang petani mampu yang memiliki beberapa hektar sawah. Kebanyakan kiai juga menjadi guru madrasah.

Untuk tinggal di pesantren pada dasarnya orang tidak membayar. Bagi seorang kiai, mengajarkan pengetahuan agama

yang dimilikinya adalah suatu kewajiban yang harus dilaksanakan tanpa mengharapkan keuntungan material. Karena itu, tarikan uang yang harus dibayar oleh seorang santri disebut dengan uang 'pembeli minyak' yang secara simbolis berkaitan dengan pengajaran yang diberikan oleh sang kiai yang memberi 'penerangan' kepada santrinya tentang kebajikan kehidupan. Uang minyak ini bervarisai antara satu dengan lain pesantren, namun umumnya berkisar antara Rp 500,- sampai Rp 1.000,- per bulan.

Beberapa pesantren menyediakan makan bagi para santrinya. Di pesantren Al Fatah di Kedungsantri, seorang santri dapat memilih memasak sendiri makanannya atau ikut makan di rumah sang kiai. Mereka yang ikut makan di rumah kiai (majek) diminta untuk membayar uang makan sebasar Rp 30.000,- perbulan atau membawa beras 15 kg perbulan ditambah dengan uang lauk sebesar Rp 20.000,-. Bagi santri yang kurang mampu, mereka sering kali ikut makan di rumah kiai tanpa membayar (*mbulung*). Sebagai gantinya mereka bekerja di rumah kiai.

Di pesantren Al Barokah semua santri putra diwajibkan masak sendiri. Hanya anak-anak kiai (gus) atau santri yang masih memiliki hubungan keluarga dengan Muhzakir yang ikut makan di rumahnya. Mereka ini dikenal sebagai *santri ndalem*, yaitu santri yang tinggal di rumah Muhzakir. Sedangkan santri putri, oleh karena tidak ada tempat untuk memasak, diharuskan untuk ikut makan di rumah Muhzakir.

Prinsip bahwa belajar dari sang kiai tidak perlu membayar sering kali diimbangi dengan berbagai bentuk pemberian dan hadiah. Salah seorang asisten saya yang tinggal di rumah Muhzakir mencatat pengalamannya sebagai berikut:

> 'Hari ketiga semakin banyak orang yang datang menghadiri upacara haul Mutamakin. Pada waktu yang sama semakin banyak pula yang datang bertamu ke rumah kiai Muhzakir. Banyak di antara

> mereka adalah para santri dan keluarganya, dari mereka yang pernah tinggal di PMH. ... Laki-laki akan langsung masuk ruang tamu melalui pintu depan, duduk bersila di tikar, bergabung dengan tamu pria lainnya yang sudah ada di situ. Sementara itu istri atau anaknya langsung pergi lewat pintu samping ke bagian belakang rumah Muhzakir. Disitu ada istri Muhzakir beserta beberapa santri putri yang siap menerima mereka. Hampir semua yang datang membawa bingkisan, besar atau kecil sebagai oleh-oleh. Ada bermacam-macam kue dalam kaleng, beras, gula, buah-buahan, kain atau berbagai keperluan rumah tangga lainnya ... Begitu bayaknya hingga sebagian barang-barang pemberian itu diletakkan di bawah tempat tidur (longan) yang kami tempati. Hanya dalam beberapa hari di mana-mana di bagian belakang rumah Muhzakir dipenuhi dengan berbagai macam bungkusan pemberian itu. Sangat mengesankan, betapa banyaknya pemberian itu'.

Namun, setelah pesantren menjadi besar dan membutuhkan perhatian yang lebih banyak, ada kecenderungan kiai lalu berhenti bekerja dan hanya memusatkan perhatiannya pada pengelolaan pesantren. Pada saat itu secara ekonomis pesantren sudah mampu mendukung ekonominya sendiri, bahkan menjadi sumber rezeki yang lumayan besar.

Sewaktu jemaah kiai Muhari sudah besar, dia tidak perlu berdagang ke pasar lagi. Kain dagangannya sudah laris dibeli orang pada saat penyelenggaran pengajian dua kali seminggu di rumahnya. Hanya saja, sumber ekonomi konvensional tersebut sering dirasakan kurang mencukupi untuk menunjang berbagai kegiatan dan pengembangan pesantren. Sebagian kiai mendapatkan sumber alternatif dari pemerintah atau agen pemberi dana dari luar. Sumber terakhir ini terbuka lebar sejak dekade 1970-an bersamaan dengan perkembangan peran Lembaga Swadaya Masyarakat dalam kegiatan pengembangan masyarakat yang sebagian memperoleh dukungan dana dari Luar Negeri. Pandangan bahwa pesantren memiliki tradisi mandiri yang kuat, dan keberadaan mereka yang sudah lama di pedesaan, sering

dianggap sebagai pintu masuk yang strategis untuk melakukan pembangunan masyarakat pedesaan (Rahardjo 1986).

Hal lain yang perlu dicatat adalah corak kehidupan di pesantren sangat memungkinkan bagi kiai untuk menyelenggarakan pendidikan pesantren dengan ongkos yang sangat rendah. Kita akan membahasnya dalam pokok berikut.

5. Kehidupan Sehari-hari di Pesantren

Sebagai usaha keluarga, kemampuan pesantren untuk mengadakan fasilitas tempat tinggal dan tempat belajar sangat bervariasi, terutama tergantung kepada kemampuan ekonomi kiai dan keluarganya. Beberapa pesantren kecil di Tayu hanya memiliki fasilitas pondok yang amat sederhana. Tempat tinggal para santri menjadi satu dengan rumah kiai. Ruang disekat menjadi beberapa bilik kecil dengan ukuran 2 kali 3 meter untuk dihuni masing-masing bilik oleh sekitar 7-8 orang. Sempitnya kamar, tak memungkinkan adanya perabot apapun di situ kecuali tikar dan bantal untuk tidur, rak di dinding tempat para santri menyimpan miliknya yaitu sebuah tas pakaian kecil, beberapa lembar pakaian dan sarung, serta beberapa buah buku. Kamar tersebub praktis hanya untuk menyimpan barang dan untuk tidur. Karena dirasa terlalu sesak, beberapa santri lebih suka tidur di masjid atau emperan pondok.

Di pesantren yang besar dan maju, fasilitas untuk tinggal maupun untuk belajar sering kali lebih baik. Di pesantren Al Barokah, yang termasuk salah satu pesantren maju di Kedung-santri misalnya, tempat tinggal para santri (pondok) terpisah dengan rumah tinggal kiai. Pesantren tersebut juga memiliki perpustakaan, aula pertemuan dan halaman yang agak luas tempat para santri dapat bermain olah raga. Fasilitas semacam itu jarang ditemui di pesantren lain di daerah Tayu.

Lebih dari pada sekedar tempat untuk belajar agama, pesantren juga merupakan tempat ajaran dan nilai keislaman diresapi. Kehidupan di lingkungan ini diusahakan untuk sepenuhnya diatur menurut waktu salat. Karena, pada jam empat pagi praktis kehidupan pondok sudah mulai berjalan karena bagi setiap santri yang tinggal di pondok adalah wajib untuk mengikuti sembahyang subuh secara berjemaah. Di beberapa pesantren, pelanggaran terhadap kewajiban ini dikenai sanksi yang cukup keras. Namun demikian, ketat tidaknya kewajiban tersebut tampak sangat bervariasi dari satu pesantren ke pesantren lainnya. Di pesantren Al Barokah, misalnya, para santri dilarang melihat TV dan video. Walaupun begitu ada banyak santri yang terkena sanksi karena pada masa kejuaraan sepakbola dunia, mereka menonton pertandingan itu melalui TV yang dimiliki penduduk di sekitar pesantren.[2]

Hidup secara spartan dipandang sebagai metode terbaik untuk menanamkan jiwa wiraswata dan latihan untuk mengekang diri. Untuk itu para santri diharuskan mengurus kebutuhan mereka sendiri-sendiri: mulai dari masak, mencuci, berbelanja dan kebutuhan lainnya. Hanya mereka yang memiliki hubungan keluarga dengan kiai atau anak kiai dari pesantren lain memperoleh tempat yang lebih baik yaitu di rumah sang kiai. Selain tinggal di rumah kiai, mereka sering ikut makan di situ. Sedangkan kebanyakan santri yang lain harus memasak sendiri atau berlangganan di warung.

Bagi yang kurang mampu, mereka mencari kesempatan untuk bekerja di rumah kiai atau pada santri lainnya. Hanya saja, walaupun ada sebagian santri yang berasal dari keluarga buruh tani, mayoritas hasil wawancara menunjukkan bahwa sebagian besar

[2] Peraturan ini dicabut setelah di pesantren ditempatkan sebuah TV 21 inci sumbangan dari Departemen Penerangan, dalam rangka program pemerintah.

dari para santri berasal dari keluarga petani yang memiliki tanah lebih dari setengah bahu.

6. Sumber-sumber Kewibawaan Seorang Kiai

Sumber kewibawaan seorang kiai sesungguhnya ada bermacam-macam. Yang pertama tentu saja adalah sumber kewibawaan moral yang muncul dari superioritasnya di bidang keagamaan. Di mata para pengikutnya kiai selain memiliki pengetahuan keagamaan juga memiliki kekuatan spiritual melebihi orang kebanyakan. Subroto, salah seorang penduduk Mletik yang diwawancarai mengatakan:

> 'Untuk menguasai ilmu agama itu bukan perkara yang mudah. Banyak orang menjadi gila (*ngengleng*) karena tidak kuat belajar agama. Seorang kiai, pasti orang yang istimewa karena tidak ada kiai gila. Dia pasti memiliki kelebihan kekuatan spiritual dibanding dengan orang kebanyakan. Saya percaya bahwa setiap *gus,* yaitu anak kiai memang sejak lahir sudah dibekali dengan ilmu *laduni*'.

Di lain pihak, sistem pengajaran serta nilai-niai tradisional yang mengitarinya menempatkan kiai begitu tinggi di mata para santrinya. Kiai bukanlah sekedar sumber pengetahuan agama, melainkan juga pembimbing spiritual yang tanpa pertolongannya para santri akan hidup dalam kesesatan.

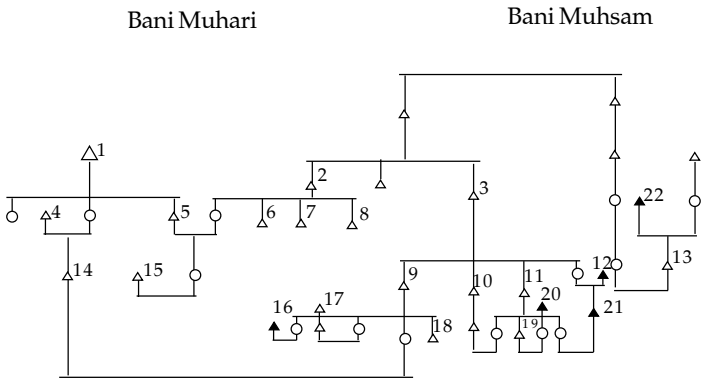
Di lingkungan pesantren, misalnya, kuat sekali dipegang ajaran bahwa kiai adalah pewaris nabi, karenanya menjadi kewajiban para santri untuk selalu menunjukkan kepatuhan yang mutlak (*taqlid*) kepadanya. Nilai semacam ini lebih kuat lagi di daerah seperti Tayu di mana pengaruh tarekat sangat kuat. Di lingkungan tarekat, sebagaimana akan dibahas dalam bab 8 nanti, kiai atau seorang guru tarekat tidak hanya menjadi sumber pengetahuan, tetapi juga menjadi seorang perantara untuk dapat mendekati Tuhan.

Kedua, kiai sering kali tidak hanya seorang guru atau pemimpin pesantren, namun juga pemiliknya. Kedudukan ini memberi otoritas yang sangat kuat di lingkungan pesantrennya. Hal ini tentu saja berkaitan erat dengan pesantren sebagai usaha keluarga yang sudah disinggung terdahulu. Kiai sendiri yang menentukan, apakah seorang santri dapat diterima untuk tinggal di pesantrennya. Selain itu, dia dapat mengusir seorang santri yang karena sesuatu sebab tidak dikehendaki tinggal di pesantrennya. Itu sebabnya, di lingkungan pesantren kiai memiliki kewibawaan yang hampir dapat dikatakan mutlak. Di sana tidak ada orang lain yang lebih dihormati daripada kiai.

Ketiga, jaringan antar kiai. Jaringan antar kiai, sebagaimana sudah disinggung terdahulu, berasal dari bermacam-macam basis. Perkawinan merupakan salah satu yang terpenting. Hampir setiap kiai di Tayu dihubungkan dengan kiai yang lain melalui hubungan perkawinan yang bersifat endogamus. Diagram 7.1 a dan b berikut memberikan gambaran tentang hubungan kekerabatan beberapa kiai di Kedungsantri, khususnya mereka yang terkait dengan keluarga tertentu (bani). Di kalangan pesantren di daerah Kedungsantri dan sekitarnya terdapat tiga buah bani yang dianggap besar yaitu Bani Muhsam, Bani Muhari dan Bani Muhrasyid.

Keempat, relasinya dengan pemerintah dan pusat-pusat kekuasaan di luar, seperti dengan NU dan Golkar, ataupun dengan LSM dan agen pemberi dana dari Luar Negeri, merupakan basis kekuasaan beberapa orang kiai. Sejak akhir tahun 1970-an beberapa pesantren di daerah Tayu semakin memiliki banyak kontak dengan beberapa LSM di Indonesia, bahkan juga dengan luar Negeri.

Diagram 7.1a Hubungan kekerabatan Bani Muhari dan Muhsam



△ Kiai dari Kedungsantri ▲ Kiai dari luar desa

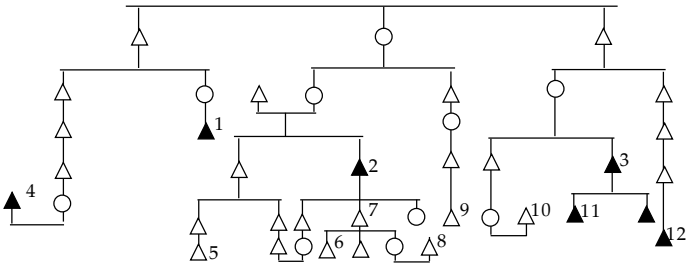
12. Kiai dari daerah Lasem
16. Kiai dari daerah Kudus
20. Kiai dari daerah Jombang
21. Kiai dari daerah Lasem
22. Kiai dari daerah Purwodadi

Kelima, kualitas pribadinya, seperti penguasaan terhadap hukum Islam dan terhadap kitab-kitab tertentu; garis keturunan, karisma, ataupun daya tarik yang bersifat pribadi (perawakan gagah dan tampan, ramah dan sebagainya). Di lingkungan pesantren anak laki-laki ataupun cucu laki-laki seorang kiai (gus) dipercaya memiliki *ilmu laduni* yang artinya kurang lebih, pengetahuan yang datang dengan sendirinya sebagai pemberian Allah. Dengan adanya pengetahuan yang dibawa sejak lahir itu, anak-anak kiai dipercayai memiliki kemampuan yang melebihi orang kebanyakan untuk menguasai ilmu-ilmu yang sulit secara mudah.

Perlu diingat bahwa seorang kiai dan kiai yang lain bisa memiliki sumber kekuasaan yang berbeda-beda. Di samping itu

basis kekuasaan dianggap penting tergantung dari situasinya. Dalam hubungannya dengan para santri dan pengikutnya di pedesaan, misalnya, basis kewibawaan yang bersumber pada nilai-nilai tradisional di lingkungan pesantren, segi-segi kualitas pribadi dan dukungan dari jaringan dengan para kiai lain memiliki pengaruh yang besar. Sedangkan dalam relasinya dengan camat, popularitas di lingkungan desa dan otoritasnya di lingkungan pesantren, memberi kepada seorang kiai kekuasaan tawar menawar yang dibutuhkannya.

Diagram 7.1b Hubungan kerabatan Bani Muhrasyid



△ Kiai dari Kedungsantri ▲ Kiai dari luar desa

1. Kiai dari Waturoyo
2. Kiai dari Pakis
3. Kiai Ngemplak
4. Kiai dari Ngemplak
11. Kiai dari Cebolek
12. Kiai dari Cebolek

7. Hubungan Kiai Pesantren dengan Kiai Langgar

Secara sepintas tampak adanya perbedaan besar di antara kiai langgar yang sudah dibahas dalam bab 6 terdahulu dengan kiai pesantren yang diuraikan di atas. Para kiai langgar pada dasarnya lebih merupakan pemimpin lokal. Ia tinggal dan hidup

sehari-hari di tengah komunitas Islam lokal tempat ia berdiam. Ia menjadi imam dan guru bagi masyarakat sekitarnya. Sedangkan kiai pesantren lebih berada pada lingkungan pesantren yang hubungannya lebih bersifat kedalam dan agak terisolasi dari masyarakat di sekitarnya. Hanya saja, seperti sudah dikemukakan dalam uraian terdahulu, para kiai pesantren memiliki jaringan yang luas dengan kiai-kiai lain di luar daerah, bahkan di luar propinsi.

Perlu dicatat bahwa walaupun antara kiai langgar dengan kiai pesantren pada umunnya terdapat perbedaan yang besar, sering kali batas antara keduanya juga kabur. Beberapa kiai langgar kemudian mendirikan pesantren dan menjadi seorang kiai pesantren. Langgar baru di Karangarum Kidul (lihat bab 6) merupakan salah satu contohnya. Ada pula kiai langgar yang cukup termashur, yang memiliki jaringan kekerabatan yang luas. Kiai Muhrodin di Mletik adalah seorang kiai langgar, yang masih punya hubungan kekerabatan dengan para kiai di Kedungsantri. Di samping itu di antara kiai langgar dan kiai pesantren memiliki banyak jalinan hubungan.

Secara perseorangan, banyak kiai langgar, seperti kiai Muhsin, Muhsyari dan Muhpardan di Karangarum ataupun kiai Muhrowi, Muhtahir dan Muhdi di Mletik, masih memelihara hubungan dengan para kiai pesantren tempat mereka pernah belajar, dengan sering kali mengunjunginya, atau bahkan tetap mengikuti beberapa pengajian di pesantren tersebut. Pada hari-hari besar Islam, khususnya Idulfitri, atau saat diadakan upacara haul (lihat bab 5.1.3), atau bahkan juga hari biasa, mereka sering berkunjung untuk bersilahturahmi, yang secara harafiah berarti menyatukan roh. 'Kami datang untuk bersilaturahmi', ini kalimat pembukaan yang selalu diucapkan hampir oleh setiap tamu yang datang, entah hanya datang untuk mampir, atau datang dengan tujuan tertentu.

Beberapa pengamatan asisten saya memberi contoh kunjungan silaturahmi berikut ini:

> 'Sore itu kiai menerima tiga orang tamu. Mereka dari desa Sumerak sekitar 4 km dari Kedungsantri. Setelah mencopot sandal, mereka masuk ruang tamu lalu menyalami kiai yang duduk di tikar. Salah seorang dari tamu itu pernah tinggal di pondok ini. Karena itu dia tidak hanya bersalaman, tetapi juga mencium tangan. Mereka datang sekedar untuk bersilaturahmi. Tampaknya tidak ada tujuan khusus. Itu sebabnya pokok pembicaraan berganti-ganti tanpa arah. Saat itu Kiai Muhzakir banyak bercerita tentang Porkas (lotre yang diorganisir secara nasional) yang banyak menyedot dana masyarakat yang di Pati saja, menurut informasi yang diterimanya dari pak Bupati, bisa mencapai setengah milyar rupiah setiap kali bukaan'.

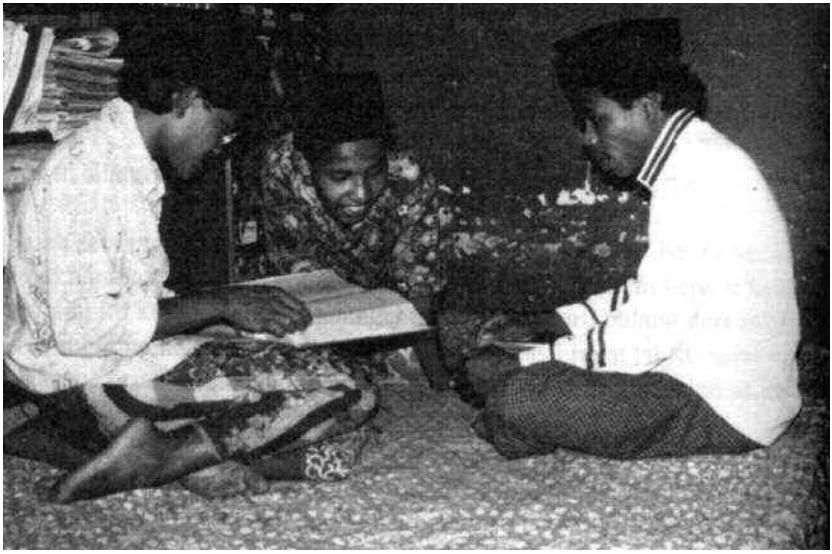
Sering kali silaturahmi juga terjadi dengan tujuan yang lebih serius.

> 'Salah seorang tamu itu datang dari Jepara. Setelah sedikit bergurau, ia mulai tampak serius ...' Kami datang untuk bersilaturahmi kepada kiai. Di samping itu karena kami mendengar bahwa kiai baru pulang dari Jakarta, kami ingin mendapat oleh-oleh berita tentang hasil rapat PB NU serta kebijaksanaan pemerintah tentang naik haji. 'Tampaknya, ia salah seorang pengurus NU cabang'.

Silaturahmi, dengan demikian dapat diisi dengan berbagai maksud dan tujuan dari kedua belah pihak. Hubungan yang bersifat sangat informal seperti itu bisa sangat efektif dalam tukar menukar ide ataupun penyebaran berita di antara para kiai besar maupun kecil dari berbagai daerah. Selama penelitian, sering kali saya menyaksikan banyak tamu yang datang mengunjungi kiai Muhzakir untuk 'mencari berita'. Di samping itu jaringan informal ini sering pula dimanfaatkan oleh para kiai lokal sebagai perantara untuk berhubungan dengan struktur kekuasaan luar yang lebih luas. Dalam kasus Kiai Muhsin, misalnya (lihat bab 6), restu yang diharapkan dari Muhzakir juga bisa berarti harapan dukungan Muhzakir agar pencalonan dirinya sebagai lurah tidak akan mengalami 'hambatan' dari para pejabat di tingkat kecamatan

maupun kabupaten. Sebaliknya, bagi kiai pesantren, para kiai langgar merupakan agen penting darimana mereka memperoleh santri. Sering kali terjadi para muda-mudi di desa yang setelah menyelesaikan pengajian Al-Qur'annya, dengan diantar oleh guru ngajinya, pergi ke pesantren untuk melanjutkan pelajarannya.

Salah sebuah kamar di pondok



Seorang santri senior "mengajar" santri lain

Bab 8
Madrasah dan Tarekat

Menuju Medan Publik vs Agama Pribadi

Ada dua lembaga yang akan dibahas dalam bab ini yaitu madrasah dan tarekat. Dalam bagian pertama dari bab ini akan dibahas tentang madrasah, yang di samping pesantren dan langgar, merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam penting bagi anak-anak pada usia sekolah di Tayu. Sebagaimana sudah disinggung dalam bab 4, semenjak awal abad ini madrasah telah digunakan oleh para kiai untuk menandingi perkembangan sekolah-sekolah umum yang berkembang di Tayu sejak akhir abad yang lalu. Seberapa jauh lembaga ini masih dipakai oleh para kiai untuk mewujudkan tujuan-tujuannya pada masa sekarang ini, khususnya dalam menghadapi perkembangan sekolah-sekolah umum di desa, akan dibahas dalam bab ini nanti.

Dalam beberapa kasus, pendirian madrasah sering kali dilatarbelakangi oleh kebutuhan akan sarana artikulasi politik dari para tokoh Islam setempat dalam menghadapi pusat-pusat kekuasaan dari luar. Dalam hal ini, madrasah dapat pula dilihat sebagai sarana kelembagaan bagi para kiai untuk memasuki medan publik. Dalam situasi yang demikian, sering kali madrasah menjadi medan ketegangan yang sensitif di antara politik pemerintah dengan berbagai kepentingan politik para kiai.

Pada bagian kedua dari bab ini akan dibahas tentang tarekat. Para pengamat Islam di Indonesia menunjuk adanya pengaruh yang besar dari gerakan tarekat terhadap perkembangan Islam di Indonesia, khususnya di lingkungan Islam tradisional di pedesaan (Benda 1958, Geertz 1968, Kartodirdjo 1966, Soebardi 1975). Dengan kata lain, hampir tidak mungkin membahas Islam di Indonesia tanpa menyinggung peran gerakan ini. Pengaruh tersebut, selain melalui doktrin dalam tasawuf, juga melalui jaringan organisasi eksklusif dari tarekat. Di Tayu, kuatnya kepercayaan terhadap wali, khususnya berkenaan dengan tokoh mitos Mutamakin merupakan salah satu petunjuk tentang kuatnya pengaruh tarekat di daerah ini. Kiai Muhsam dan Kiai Muhari, dua orang kiai yang dianggap paling luas pengaruhnya di daerah Tayu, adalah juga guru tarekat. Di samping itu, gerakan tarekat di daerah ini telah mengalami perkembangan (kembali) yang pesat sejak akhir tahun 1970-an. Murid Kiai Muhari dengan cepat mencapai jumlah ribuan dan cabang tarekatnya menyebar di beberapa tempat. Gejala ini tampaknya tidak dapat dilepaskan dari gejala umum yang juga dilaporkan oleh banyak pengamat sebagai gejala meningkatnya kesalehan masyarakat dalam beragama serta sekaligus menunjukkan kecenderungan mereka memasuki agama pribadi. Kecenderungan itu terjadi sebagai reaksi terhadap proses perubahan sosial yang dahsyat yang sedang terjadi di Indonesia.[1]

Perlu dicatat bahwa dalam kenyataannya dua kecenderungan yang tampak berlawanan di atas, bagi para kiai di Tayu, tidaklah selalu merupakan pilihan dikotomis. Beberapa kiai yang sangat bersemangat dan aktif mendukung perkembangan madrasah adalah juga kiai yang sama, yang khusuk menjalankan amalan-

[1] Nakamura (1983: 54-71) menemukan bahwa praktik yang berbau sufi seperti mengucapkan zikir secara pribadi dengan memakai tasbih, melakukan salat witir (salat sunat di malam hari) ternyata juga masuk di kalangan Muhammadiyah. Gejala ini menurut pendapatnya merupakan reaksi terhadap dahsyatnya arus sekularisasi yang melanda lingkungan mereka (Nakamura 1983: 54-71).

amalan tarekat: suatu bagian dari realita kehidupan para kiai yang sangat kompleks. Kedua kegiatan tersebut tidak perlu dilihat sebagai hal-hal yang bertolak belakang bila dipahami sebagai dua realitas yang saling berhubungan yaitu antara dunia lahir dan dunia batin.

1. Madrasah: Relasi Sensitif antara Sekolah Umum dan Sekolah Agama

Madrasah pada dasarnya adalah sekolah agama yang mengajarkan bahasa Arab dan pengetahuan agama Islam. Berbeda dengan pengajaran agama di langgar, di pesantren atau pun di rumah-rumah guru mengaji, pelajaran di madrasah dilaksanakan dengan sistem kelas yang progresif. Artinya, di sini murid dikelompokkan ke dalam kelas-kelas dan setiap murid baru diperkenankan mengambil mata pelajaran berikutnya sesudah menyelesaikan mata pelajaran di tingkat sebelumnya.

Pada tingkat Ibtida'iyah, yang kurang lebih bisa dipadankan dengan tingkat sekolah dasar pada sekolah umum, lama pendidikan adalah 6 tahun. Mata pelajaran utamanya adalah Bahasa Arab yang diajarkan dengan bahasa pengantar bahasa Jawa. Mereka yang lulus Ibtida'iyah dapat masuk ke Tsanawiyah. Pada tingkat Tsanawiyah ini lama pendidikan adalah 4 tahun. Sesudahnya, mereka masih dapat melanjutkan lagi ke tingkat Aliyah yang lama pendidikannya 3 tahun. Bagi mereka yang lulus Aliyah dapat melanjutkan ke Institut Agama Islam Negeri (IAIN) atau ke perguruan tinggi Islam lainnya.[2] Sejak masuknya mata pelajaran umum dalam kurikulum madrasah pada pertengahan dekade 1970-an, semakin banyak lulusan madrasah memasuki perguruan tinggi umum.

---

[2] Tentang sejarah dan perkembangan IAIN serta beberapa perguruan tinggi Islam seperti Universitas Islam Indonesia, dapat dilihat pada uraian Boland 1985: 123-128 dan Noer 1983: bab 3.

Pada masa kolonial, para ahli pendidikan Belanda yang diserahi tugas melakukan usaha perbaikan pendidikan di Hindia Belanda telah mengabaikan pendidikan agama di langgar maupun pesantren. Selain pertimbangan politis, mereka menolak memakai lembaga pendidikan pribumi atas dasar penilaian bahwa metode pengajaran yang ada tidak cocok dan bahkan akan merugikan usaha pendidikan modern. Karena itu, pada masa sebelum zaman kemerdekaan, walaupun tidak lepas dari pengawasan, pendidikan agama di langgar, pesantren, maupun madrasah, dapat dikatakan agak bebas dari campur tangan pemerintah.

Pada umumnya madrasah didirikan sebagai usaha swadaya dari sekelompok masyarakat Islam lokal. Karena itu,tidak jarang madrasah yang baru didirikan belum memiliki gedung sekolah sendiri yang tetap. Untuk sementara, mereka menggunakan rumah salah seorang tokoh agama, menumpang di rumah salah seorang penduduk atau memakai langgar. Selama belum memiliki dana yang cukup, mereka mempekerjakan beberapa orang guru yang bersedia mengajar secara sukarela.

Pada masa lalu, sekolah hampir selalu diselenggarakan pada sore hari. Orang tua murid yang menginginkan anak mereka bersekolah di sekolah umum dan sekaligus memiliki pengetahuan agama yang baik, sering kali mengirim anak-anak mereka ke sekolah umum pada pagi hari dan ke sekolah madrasah pada sore harinya. Kecenderungan semacam ini tidak bisa dipertahankan lagi ketika pada awal tahun 1970-an ada keharusan bagi madrasah masuk pagi. Setiap orang tua harus memilih antara menyekolahkan anak mereka ke sekolah umum atau ke madrasah. Situasi ini menyebabkan madrasah harus bersaing keras dengan sekolah umum dalam memperebutkan murid.

Bagi para pengurus madrasah, mengatasi persaingan ini tentu saja tidaklah mudah. Untuk dapat bersaing, mereka harus

melakukan perbaikan sarana pendidikan, seperti gedung, alat perlengkapan sekolah, buku-buku dan peralatan pengajaran, dan penyediaan serta peningkatan mutu guru. Sementara itu, sebagian besar madrasah masih menghadapi kesulitan dalam menggali sumber-sumber pembiayaan yang dapat diandalkan. Sumber-sumber keuangan yang secara konvensional dimiliki oleh madrasah selama ini seperti uang sekolah, wakaf, sedakah, dan zakat sering kali tidak mampu menutup seluruh pengeluaran untuk membayar gaji guru dan biaya pendidikan lainnya secara memadai. Banyak madrasah yang dari tahun ke tahun mengalami defisit dalam neraca anggaran rutinnya. Dalam situasi demikian itu, pengeluaran ekstra seperti untuk pembangunan, perbaikan dan perawatan gedung, program peningkatan mutu guru, pengadaan perpustakaan dan sebagainya, berada jauh di luar jangkauan kemampuan pendanaan sendiri. Lebih dari itu, keharusan bersaing dengan sekolah umum mengakibatkan sebagian besar madrasah menghadapi persoalan keuangan yang semakin rumit. Keinginan untuk menaikkan uang sekolah guna menutup kekurangan dana sering kali tidak dapat dilaksanakan. Untuk dapat bersaing dengan sekolah umum, madrasah harus tetap dapat dianggap murah oleh para orang tua murid. Itulah sebabnya, pengurus madrasah harus berusaha sekuat tenaga untuk menekan serendah mungkin pungutan dari orang tua murid.

Di lain pihak, melalui program Inpres Pendidikan, penambahan dan perbaikan sarana pendidikan umum di pedesaan telah meningkat secara pesat. Melalui program Inpres SD yang dimulai pada tahun 1974/75 pemerintah secara bertahap melakukan usaha perbaikan sarana pendidikan di pedesaan. Pada dua tahun pertama pelaksanaan program secara khusus dititik beratkan pada pembangunan gedung dan alat perlengkapan sekolah dari SD Negeri baru -- yang kemudian lebih dikenal sebagai SD Inpres,

serta bantuan lain berupa pengangkatan guru-guru, buku-buku pelajaran dan perpustakaan. Pada tahun-tahun berikutnya program diperluas dengan rehabilitasi SD-SD Negeri lama yang sudah rusak, pembangunan ruang tambahan dan perumahan untuk penjaga dan kepala sekolah. Melalui program Inpres Pendidikan ini seluruh desa di Indonesia memiliki minimal sebuah sekolah dasar. Di beberapa desa bahkan memiliki dua atau tiga buah sekolah dasar umum. Walaupun dalam pelaksanaan program sering kali terdapat kesulitan dan bahkan muncul pula akibat yang tidak dikehendaki,[3] dari segi pengadaan sarana pendidikan secara luas di pedesaan,program Inpres Pendidikan menunjukkan hasil yang nyata. Keadaan gedung dan peralatan yang baru, dengan jumlah guru yang relatif banyak, serta 'pungutan' uang sekolah yang relatif ringan, menyebabkan sekolah-sekolah Inpres lebih diminati daripada madrasah (lihat tabel 8.1). Sejak tahun 1977 program rehabilitasi sarana pendidikan ini diperluas hingga mencakup rehabilitasi SD Swasta dan madrasah Ibtida'iyah.

Pengadaan sarana pendidikan secara besar-besaran ini, ditambah dengan keberhasilan program KB untuk menurunkan angka kelahiran, telah membawa situasi yang menyebabkan banyak sekolah dasar dan madrasah mulai mengalami kekurangan murid. Hal ini terjadi terutama di desa-desa yang memiliki lebih dari satu sekolah dasar. Perlu dikemukakan bahwa pada masa sesudah kemerdekaan, khususnya melalui Departeman Agama, pemerintah berusaha untuk menjadikan madrasah sebagai bagian dari sistem pendidikan nasional dengan mengajarkan juga berbagai mata pelajaran umum di sekolah agama ini. Kebijakan ini dijalankan

[3] Kesulitan dimaksud, misalnya, kesulitan dalam penyediaan tanah, untuk beberapa daerah dana subsidi tidak sesuai, datangnya buku-buku dan pengangkatan para guru tidak tepat waktu, pemeliharaan sekolah tidak ada, dan sebagainya. Adapun akibat yang tidak dikehendaki tersebut antara lain, misalnya, disinyalir terjadinya penurunan kualitas pendidikan, kenaikan tingkat *drop out* dan pengulangan (Lihat Snodgrass cs 1980: xviii).

dengan memberlakukan beberapa ketentuan seperti kurikulum minimal --di mana setidaknya 60% dari mata pelajaran yang diajarkan di madrasah haruslah bersifat mata pelajaran umum --, standardisasi kualitas guru dan penyelenggaraan ujian negara. Dengan cara itu diharapkan bahwa: (1) ijazah madrasah dapat mempunyai nilai yang sama dengan ijazah sekolah umum yang setingkat; (2) lulusan sekolah madrasah dapat melanjutkan ke sekolah umum setingkat lebih atas; (3) siswa madrasah dapat berpindah ke sekolah umum yang setingkat. Madrasah yang memenuhi persyaratan dimaksud akan menerima bantuan pemerintah berupa rehabilitasi gedung, alat perlengkapan sekolah, pengadaan guru dan pengakuan terhadap para lulusannya yang disamakan dengan lulusan sekolah umum setelah melalui ujian negara.[4] Dalam rangka program ini, pemerintah juga membuka kesempatan kepada sekolah-sekolah madrasah untuk dinegerikan. Bagi madrasah yang telah dinegerikan, seluruh pembiayaan pendidikan ditanggung pemerintah.

Kesempatan untuk memperoleh bantuan dari pemerintah di atas, menempatkan para pengurus madrasah dalam situasi yang dilematis antara mempertahankan madrasah sebagai sekolah agama --walaupun menghadapi risiko kesulitan untuk memperoleh murid--, atau menerima bantuan pemerintah sehingga perbaikan madrasah dapat dilakukan. Bila pilihan yang kedua diambil, konsekuensinya adalah madrasah harus melakukan perubahan kurikulum sesuai yang dikehendaki pemerintah. Hanya madrasah yang telah kuat seperti Nurhida mampu mengambil pilihan pertama dengan tetap menerapkan kurikulum sendiri dan

[4] Kebijakan tentang peningkatan mutu pendidikan pada madrasah ini tertuang dalam Surat Keputusan Bersama Menteri Agama, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan dan Menteri Dalam Negeri yang dikeluarkan pada tanggal 24 Maret 1975. Surat keputusan bersama tersebut lebih dikenal dengan istilah SKB Tiga Menteri.

melarang murid-muridnya menempuh Ujian Negara. Mengingat sumber keuangan lain di luar pemerintah sulit dicari, kebanyakan madrasah di daerah Tayu mengambil pilihan kedua, yaitu mencari subsidi dari pemerintah. Hanya saja, untuk mempertahankan dukungan dari dalam, khususnya dari kelompok yang menginginkan agar madrasah tetap merupakan lembaga pendidikan murni agama, pengurus madrasah, baik secara terang-terangan ataupun sembunyi-sembunyi, mencoba melakukan modifikasi terhadap ketentuan resmi yang ada.

Di lain pihak, sebagian dari ketentuan baru yang diharapkan pemerintah secara diametris berhadapan dengan kepentingan individual para tokoh madrasah. Salah satu contoh, misalnya, ketentuan tentang persyaratan ijazah sekolah guru bagi mereka yang ingin mengajar di madrasah, sering kali bertentangan dengan kepentingan para kiai ataupun para guru agama keluaran pesantren yang selama ini tidak mengenal ijazah resmi. Itu sebabnya muncul reaksi keras untuk menerima kurikulum baru dari para kiai ataupun guru-guru keluaran pesantren. Hanya saja, melalui program pintas seperti kursus dan ujian guru agama (UGA) masalah ini dapat diatasi.

Perlu dikemukakan bahwa salah satu alasan yang sering dikemukakan bagi pendirian madrasah baru ataupun untuk mempertahankan madrasah yang ada, adalah madrasah dimaksudkan sebagai alternatif terhadap sekolah umum yang dinilai terlalu sekularistis. Sekolah umum, menurut kritik para pendukung madrasah, hanya mempersiapkan anak bagi kehidupan keduniawian dan menelantarkan segi-segi kerohanian si anak. Walaupun di dalam kurikulum sekolah umum terdapat mata pelajaran agama yang bersifat wajib, tetapi yang diajarkan di situ dianggap tidak mencukupi. Hanya saja alasan yang bersifat umum ini sering kali terasa kurang cukup untuk menjelaskan kegigihan para tokoh Islam setempat mempertahankan sekolah ini walaupun

menghadapi kesulitan besar dalam pembiayaan, peningkatan mutu pendidikan dan dalam perolehan murid. Di samping itu, kenyataan juga menunjukkan bahwa banyak anak guru dan pengurus madrasah yang menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah umum, dengan alasan bahwa pendidikan kerohanian bagi anak-anak mereka telah terjamin melalui pendidikan agama dalam keluarga.

Orr (1977: 129-156), dalam penelitiannya di beberapa desa di sekitar Salatiga, menemukan bahwa pendirian madrasah sering kali dilatarbelakangi oleh keinginan kaum santri untuk melakukan pembaharuan agama, khususnya bertolak dari penilaian bahwa generasi muda semakin tidak tertarik kepada kegiatan agama. Di samping itu, keinginan mendirikan madrasah juga sering dilatarbelakangi oleh keinginan memberi dukungan politik Islam, khususnya terhadap NU, serta usaha mempertahankan budaya santri terhadap berbagai proses sekularisasi. Berbagai latar belakang alasan seperti ini juga kita temui di daerah Tayu, walaupun bisa berbeda-beda antara satu dan lain madrasah.

1.1 Perkembangan Madrasah di Daerah Tayu

Sudah disinggung dalam bab 4 bahwa madrasah pertama di daerah Tayu didirikan di Kedungsantri sekitar tahun 1912, dengan nama Nurul Hidayah atau Nurhida. Menghadapi perkembangan pesat dari sekolah-sekolah umum yang terjadi pada dekade 1920-an (lihat bab 4), pada awalnya perkembangan madrasah terkesan lambat. Sesudah Nurhida, baru pada tahun 1931 berdiri lagi sebuah madrasah di kota Tayu. Walaupun begitu, dari tahun ke tahun perkembangan madrasah terus berlanjut dengan Kedungsantri sebagai pusat perkembangannya. Para alumni Nurhida yang umumnya berasal dari desa-desa di sekitar Kedungsantri, menjadi tenaga inti bagi pendirian madrasah baru di desa asal mereka masing-masing. Pada masa kedatangan Jepang, di seluruh

kawedanan Tayu terdapat sekitar 10 buah madrasah. Tiga di antaranya berada di Kedungsantri.

Pada zaman Jepang perkembangan madrasah di Tayu praktis terhenti. Situasi ekonomi penduduk yang berat menyebabkan kegiatan pendidikan dikesampingkan. Keterlibatan beberapa orang kiai, khususnya dari pesantren di Kedungsantri, dalam perusakan toko-toko Cina dan pembakaran Rumah Sakit Kristen Tayu, mengakibatkan sebagian kiai ditangkap oleh bala tentara Jepang dan sebagian yang lain mengungsi keluar daerah. Karena kebanyakan kiai juga merupakan tulang punggung madrasah, banyak madrasah untuk sementara menghentikan kegiatannya.

Perkembangan madrasah di kawedanan Tayu secara lebih pesat terjadi pada masa sesudah berakhirnya perang kemerdekaan. Pada awal tahun 1950-an, misalnya, 4 buah madrasah berdiri hampir bersamaan waktunya di beberapa desa Islam di kecamatan Tayu. Tiga madrasah lainnya berdiri beberapa tahun sesudahnya. Perkembangan yang relatif pesat juga tampak pada tahun-tahun pertama sesudah peristiwa G.30.S. Di kecamatan Margoyoso 6 buah madrasah didirikan di beberapa desa pada sekitar tahun 1967. Bila pada masa sebelum tahun 1965 kecenderungan umum adalah bahwa hanya di desa-desa Islam saja terdapat sekolah madrasah, pada tahun-tahun pertama sesudah peristiwa G.30.S, madrasah juga berdiri di desa-desa yang berpenduduk golongan abangan yang kuat. Adapun jumlah sekolah madrasah Ibtida'iyah di kelima kecamatan di kawedanan Tayu dan besarnya kemampuan mereka untuk menarik sebanyak mungkin murid pada tingkat sekolah dasar dapat dilihat dalam tabel berikut.

Tabel 8.1
Tentang Jumlah Madrasah Ibtida'iyah (MI) dan Sekolah Dasar (SD) dan prosentasi murid yang bersekolah di madrasah di kawedanan Tayu

	Jumlah desa	Jumlah MI	Jumlah SD	Prosentasi murid tingkat sekolah dasar yang bersekolah di MI
1. Kecamatan Margoyoso	22	20	40	24%
2. Kecamatan Tayu	21	16	39	24%
3. Kecamatan Gunung Wungkai	15	9	29	17%
4. Kecamatan Cluwak	13	13	33	29%
5. Kecamatan Dukuh Seti	12	21	34	34%
Keseluruhan	83	79	175	26%

Sumber: Data statistik dari Departemen Agama Kabupaten Pati tahun 1987/88.

Perlu dicatat bahwa pada umumnya murid-murid madrasah Ibtida'iyah adalah anak-anak dari dalam desa sendiri. Hanya beberapa madrasah terkenal seperti Nurhida dan Al Hikmah di Kedungsantri yang mampu menarik banyak murid dari desa-desa sekitar, bahkan juga dari tempat yang jauh. Salah satu daya tarik dari kedua madrasah tersebut tentu saja adalah adanya pesantren dan kiai termasyhur yang terlibat dalam pengelolaan madrasah yang bersangkutan. Perlu ditambahkan bahwa, pada saat ini jumlah keseluruhan murid di Nurhida adalah sekitar 1400 anak, dengan jumlah guru sebanyak 60 orang. Tidak diperoleh data tentang latar

belakang ekonomi para murid madrasah ini, tetapi kemampuan orang tua untuk mengirim anak-anak mereka keluar daerah sendiri dan kemampuan membayar uang pangkal yang terkadang mencapai Rp 60.000,- pada saat masuk madrasah ini memberikan petunjuk bahwa kebanyakan mereka tentulah dari golongan yang mampu. Dugaan ini juga diperkuat oleh informasi bahwa sebagian besar dari orang tua siswa Nurhida yang tinggal di pesantren Al Barokah memiliki sawah lebih dari 0,5 ha. Itulah sebabnya, berbeda dengan banyak madrasah lain yang lebih muda, Nurhida tidak terlalu mengalami kesulitan dalam pendanaan. Selain dari uang sekolah, madrasah ini memiliki 5 ha sawah wakaf yang hasilnya dapat dipakai sebagai penunjang sumber pembiayaan yang sebagian besar mereka peroleh dari orang tua murid dan donasi dari para alumninya.

Akhirnya perlu dikemukakan bahwa, walaupun situasi politik umum mempunyai pengaruh yang besar terhadap perkembangan madrasah, tetapi sebagaimana akan diuraikan nanti, alasan dan kepentingan pendirian madrasah dapat beraneka ragam. Di daerah Tayu alasan pendirian madrasah lebih banyak diwarnai oleh perkembangan situasi lokal yang berbeda-beda, seperti yang terjadi di dua kasus berikut.

1.2 Madrasah Karangarum: Artikulasi Politik Kaum Santri

Dorongan untuk mendirikan madrasah di Karangarum dapat dilacak kembali pada persaingan yang tajam antara golongan komunis dengan para tokoh Islam di Buluamis Lor, pada sekitar pemilihan umum tahun 1955. Walaupun NU memenangkan perolehan suara dalam pemilihan umum tersebut, ternyata dalam pemilihan lurah yang terjadi setahun kemudian, pemilihan itu dimenangkan oleh Sugito, salah seorang pegawai pegadaian yang dikenal sebagai seorang tokoh komunis. Dulrahman, ketua pemuda Ansor saat itu yang konon pencalonannya dibiayai oleh

para tokoh NU, ternyata kalah dalam pemilihan, walaupun hanya dengan angka yang tipis.

Kemenangan Sugito sebenarnya tidaklah mengherankan. Dia masih keturunan Suto Salyo sehingga selain memiliki legitimasi sebagai anak keturunan para pemimpin desa di masa lalu, ia juga memiliki hubungan keluarga yang luas dengan banyak elite di Karangarum. Selain itu, Sugito adalah satu-satunya penduduk desa yang tamat HIS dan dikenal sebagai seorang ahli pidato di lingkungan PKI sekecamatan. Adapun Dulrahman, saingan utamanya, walaupun mendapat dukungan dari para kiai, ia adalah seorang pendatang baru.

Terpilihnya Sugito sebagai kepala desa segera diikuti dengan meningkatnya kegiatan golongan komunis di desa ini. 'Sekolah Politik', istilah yang dipakai untuk menyebut kegiatan diskusi dan indoktrinasi politik semakin sering diselenggarakan. Kegiatan politik tersebut selain dihadiri oleh penduduk desa Karangarum, juga dihadiri oleh beberapa penduduk desa sekitarnya. Para tokoh komunis pun lambat laun menguasai lembaga seperti P4D (Panitia Pengangkatan dan Pemberhentian Pamong Desa), yang pada sekitar tahun 1950-an memiliki kekuasaan yang cukup besar untuk menentukan pengangkatan pamong desa. Seiring dengan itu, popularitas Sugito sebagai pemimpin yang sukses segera menanjak. Sesudah terpilih, sesuai dengan janjinya, dalam waktu kurang dari satu tahun ia mampu memobilisisi dana untuk membangun kantor balai desa serta memperbaiki jalan dan saluran air. Bahkan dua tahun sesudahnya, Sugito mulai merintis pendirian sekolah dasar umum. Usaha yang terakhir ini sebenarnya mendapat tentangan dari kalangan NU dengan alasan bahwa di desa Sekayon yang hanya berseberangan jalan telah ada dua sekolah dasar umum, yang juga diperuntukkan bagi anak-anak dari desa sekitarnya, termasuk dari Karangarum.

Pada masa persaingan yang hangat itulah, ide mendirikan madrasah, sekaligus masjid desa, muncul di lingkungan para tokoh Islam di Karangarum. Ide itu berasal dari Dulrahman dan Kiai Muhpardan. Tidaklah berlebihan untuk menduga bahwa keinginan untuk mendirikan masjid dan madrasah itu dipengaruhi oleh kebutuhan akan artikulasi politik dari para tokoh Islam setempat, setelah posisi mereka tersingkir oleh popularitas Sugito. Dengan memanfaatkan tanah wakaf yang diberikan oleh salah seorang penduduk dan mengedarkan infak ke desa-desa tetangga, akhirnya masjid dapat dibangun pada akhir tahun 1956. Namun, dengan tersedotnya dana oleh pembangunan masjid, tidak ada lagi dana yang tersisa untuk mendirikan sekolah madrasah. Untuk sementara mereka harus puas dengan hanya menyelenggarakan pengajaran agama untuk anak-anak pada sore hari secara berpindah-pindah di rumah salah seorang penduduk. Kiai Muhpardan dan beberapa tokoh Islam lainnya secara sukarela, tanpa digaji, menjadi tenaga pengajar bagi berbagai mata pelajaran yang keseluruhannya merupakan pelajaran agama. Keinginan untuk memiliki gedung sekolah yang tetap, baru terwujud pada tahun 1966. Mereka berhasil membangun gedung sekolah di tanah wakaf yang diperoleh dari seorang janda yang tidak memiliki keturunan. Bahan kayu untuk bangunannya digunakan rumah bekas yang dibeli dari daerah Jepara. Untuk pendanaannya mereka berhasil menghimpun sejumlah dana melalui infak.

Persoalan besar yang dihadapi adalah soal keuangan rutin. Sementara itu, persaingan antara madrasah dengan sekolah umum tidak dapat terelakkan. Untuk dapat bersaing dengan sekolah umum, mereka memerlukan dana yang tidak sedikit, dan hal ini tidak dapat digali dari orang tua murid atau sumber-sumber konvensional yang mereka miliki. Itulah sebabnya, setelah terbit SKB 3 menteri, mereka tidak dapat menolak uluran bantuan pemerintah, baik bantuan beberapa guru, rehabilitasi gedung

maupun pengadaan beberapa peralatan sekolah. Untuk itu mereka harus menyesuaikan diri dengan kurikulum dan standardisasi mutu yang dikeluarkan oleh Departemen Agama.[5] Walaupun demikian, mereka menolak untuk dinegerikan (menolak dari MWB menjadi MIN). Salah satu alasannya adalah agar jangan sampai amal orang tua murid ataupun orang yang telah memberi wakaf dan sodakoh hilang.[6] Namun, tampaknya alasan yang lebih mendasar adalah bahwa madrasah, bagaimanapun, tetap menjadi artikulasi politik yang penting bagi para kiai, di samping langgar dan masjid.

1.3 Madrasah Mletik: Menggalang Dukungan Umat

Madrasah Mletik mulai berdiri sekitar tahun 1951. Beberapa orang kiai memprakarsai berdirinya madrasah ini atas desakan dari beberapa kiai di Kedungsantri. Versi lain mengatakan bahwa pendirian madrasah diprakarsai oleh para kiai dari Kalikalong, salah satu dari sedikit desa yang pengaruh Muhammadiyah sempat berkembang di sana. Dua versi ini sebenarnya lebih mencerminkan ketegangan yang terjadi antara dua kelompok kiai di Karangarum, yaitu di antara kiai-kiai di sebelah Timur dan di sebelah Barat. Persaingan di antara dua golongan ini adalah campuran dari berbagai sebab, tetapi pada dasarnya merupakan persaingan lama di antara dua golongan elite desa yang didasari oleh masalah kekerabatan.

Alasan yang sesungguhnya untuk mendirikan madrasah tidaklah jelas. Salah satu alasannya adalah untuk mencegah anak-anak Mletik bersekolah di sekolah Kristen, di Tayu. Alasan lain

[5] Pada tahun 1984 madrasah ini menerima bantuan rehabilitasi gedung, pengadaan bangku, dan peralatan sekolah lainnya serta sebelumnya juga telah menerima bantuan 6 orang guru dari Departemen Agama.

[6] Di kalangan umat Islam terdapat keyakinan bahwa amalan yang berupa pemberian benda-benda untuk kepentingan umum akan tetap mendatangkan pahala sepanjang benda itu tetap dipakai terus.

adalah justru terletak pada persaingan laten di antara dua kelompok kiai sehingga madrasah dapat dipakai sebagai sarana baru untuk menanamkan pengaruhnya. Kenyataan tampak dari konflik-konflik yang muncul mengenai tempat untuk mendirikan madrasah itu. Kiai Muhrowi, Kiai Malik dan Lurah Sahli, para kiai dari sebelah timur, menghendaki agar madrasah itu didirikan di bagian timur desa, menempati tanah wakaf yang telah diserahkan oleh keluarga Kiai Muhrowi, sedangkan Kiai Markum dan Kiai Muhrodin menghendaki agar didirikan di sebelah barat. Konflik ini akhirnya diselesaikan melalui campur tangan Kiai Muhsam dari Kedungsantri yang menyarankan agar madrasah didirikan di tepi jalan besar di bagian timur desa ini.

Sama halnya dengan di Karangarum dan di desa-desa lainnya di daerah Tayu, pendirian madrasah dimulai dengan kegiatan pengajaran agama pada sore hari, sekitar pukul 14.30 sampai dengan pukul 16.00. Semula hanya ada 17 murid dengan 4 orang guru yang mengajar secara sukarela. Tempat penyelenggaraannya pun sering kali harus berpindah-pindah karena hanya menumpang di rumah beberapa orang penduduk. Baru pada tahun 1953, setelah salah seorang penduduk memberi sebuah rumah kayu untuk dijadikan bangunan sekolah, tempat kegiatan itu menetap. Rumah itu didirikan di atas tanah wakaf dari Kiai Muhrowi dan dibentuk menjadi 4 lokal. Pada tahun 1960-an, dengan semakin banyaknya murid, madrasah ini telah membuka 6 lokal yang semuanya dipenuhi murid. Konon ada sekitar 200 anak bersekolah di madrasah ini setiap tahunnya pada masa itu. Hingga pada awal tahun 1970-an madrasah di Mletik, yang merupakan madrasah salaf, -- yaitu madrasah yang hanya meng-ajarkan pelajaran agama --adalah satu-satunya sekolah yang ada di desa itu. Kecuali beberapa golongan pegawai yang menyekolahkan anak mereka di sekolah Kristen atau sekolah umum di Tayu, anak-anak penduduk desa lainnya menyekolahkan anak mereka di madrasah tersebut.

Pada saat SD Negeri didirikan di desa itu, sekitar tahun 1971, persaingan dalam perolehan murid pun mulai terasa. SD Negeri yang dibangun dan dibiayai sepenuhnya oleh pemerintah, selain unggul dalam mutu prasarana pendidikannya, lebih lengkap guru-gurunya, juga tidak memungut uang sekolah. Keunggulan ini, ditambah dengan semakin banyaknya orang tua yang menginginkan anak mereka bersekolah di sekolah umum agar lebih mudah melanjutkan pelajaran mereka ke sekolah yang lebih tinggi sehingga banyak orang tua memilih menyekolahkan anak mereka ke SD. Akibatnya jumlah murid madrasah merosot tajam. Sebagian siswa madrasah bahkan pindah ke SD.

Pada pertengahan tahun 1970-an, pengurus madrasah akhirnya memutuskan mengubah madrasah ini menjadi madrasah wajib belajar yang selain mengajarkan mata pelajaran bahasa Arab dan agama, juga mengajarkan mata pelajaran umum seperti pada sekolah umum yang setingkat. Bersamaan dengan itu proses pengajuan permohonan subsidi kepada pemerintah pun dibuat. Berdasar permohonan itu, pada tahun 1977 madrasah ini mendapat bantuan rehab (rehabilitasi) gedung dari pemerintah melalui program Inpres pendidikan sehingga dapat memiliki gedung yang baik. Beberapa tahun kemudian, yaitu pada tahun 1982 dan 1985, madrasah ini mendapatkan bantuan yang sama, sehingga semua lokal pada madrasah tersebut telah berdinding tembok dan beratap genting.

Sementara itu, walaupun mengalami penurunan jumlah murid, madrasah ini sekarang masih memiliki sekitar 100 murid Ibtida'iyah dan 60 murid Tsanawiyah. Ada 24 orang guru, 3 di antaranya guru pemerintah.

Ketegangan yang terbesar justru terjadi di dalam golongan santri sendiri. Hal ini berhubungan dengan sumber pembiayaan, isi kurikulum dan metode pengajaran. Bantuan pemerintah tidak

banyak menolong mengatasi kekurangan biaya rutin. Penerimaan dari uang sekolah murid hanya dapat menutup tidak lebih separo dari kebutuhan untuk memberi honorarium guru-guru dan untuk pembiayaan lainnya.[7] Kelompok kaum santri yang menghendaki agar madrasah tetap merupakan sekolah murni agama hanya bersedia melanjutkan dukungannya berupa penyediaan sejumlah bungkusan makan siang setiap hari bagi guru-guru yang tak bergaji, bila mata pelajaran agama tetap memiliki porsi besar dan disajikan secara tradisional. Karena itu walaupun menurut ketentuan dalam kurikulum dari Departemen Agama setiap Madrasah Wajib Belajar (MWB) harus mengajarkan minimal 50% mata pelajaran umum, dalam kenyataannya jauh di bawah ketentuan tersebut. Beberapa orang guru madrasah di Mletik dan Karangarum memperkirakan bahwa sebagian besar madrasah di daerah Tayu hanya memasukkan sekitar 30% mata pelajaran umum dalam kurikulum mereka.

Usaha para kiai dan pengurus mempertahankan madrasah sesungguhnya tidak hanya terbatas pada mengharapkan subsidi pemerintah. Dalam bab 10 akan diuraikan bagaimana usaha para kiai yang juga menjadi pengurus madrasah, memanfaatkan

---

[7] Setiap murid madrasah di Mletik dipungut uang sekolah sebesar Rp 750,- untuk tingkat Ibtida'iyah dan Rp 1.500,- untuk tingkat Tsanawiah. Dari 102 orang murid Ibtida'iyah dan 61 orang murid Tsanawiah setiap bulannya diperoleh penerimaan sekitar Rp 16.8000,-. Adapun pengeluaran rutin per bulannya untuk honorarium 8 orang guru Tsanawiyah -masing-masing sebesar Rp 20.000,- 13 orang guru Ibtida'iyah - masing-masing Rp 15.000,- dan seorang pegawai tata usaha - sebesar Rp 12.000,- dibutuhkan setidaknya Rp 367.000,-. Kekurangan ini ditutup dari penerimaan insidental seperti zakat fitrah dan sodakoh. Madrasah Mletik hanya memiliki tanah wakaf berupa tanah pekarangan seluas 0,119 ha yang kini dipakai sebagai tempat mendirikan gedung sekolah. Di Mletik terdapat sekitar 2 ha tanah wakaf, tetapi oleh pemberinya diserahkan untuk kepentingan masjid. Hanya saja, oleh karena kebanyakan pengurus madrasah adalah pengurus masjid, sebagian dari hasil tanah wakaf tersebut disalurkan ke madrasah. Sejak terpilihnya lurah yang baru, selama lurah yang bersangkutan masih menjabat, madrasah akan memperoleh hasil sawah bengkok seluas 1 ha, sebagai realisasi dari perjanjian sebelum pemilihan lurah berlangsung. Tentang perjanjian tersebut lihat uraian dalam bab 10.

pemilihan kepala desa untuk mendapatkan sumber pembiayaan baru dari sebagian bengkok kepala desa. Dalam kasus itu tampak bahwa para pengurus madrasah sangat sadar akan potensi madrasah dalam menggalang dukungan umat. Potensi inilah yang 'dijual' kepada calon kepala desa untuk menciptakan sumber keuangan baru. Lebih lanjut, melalui pengaruh para kiai di lingkungan pamong desa, madrasah di Mletik berhasil membuat kesepakatan bahwa penerimaan murid baru akan diatur bersama dengan pengurus SD, melalui sistem penjatahan.

2. Tarekat

Secara harafiah, tarekat berarti 'jalan'. Pengertian 'jalan' ini mengacu kepada sistem latihan meditasi atau amalan yang dapat berupa zikir, wirid dan sebagainya, yang dilakukan agar dapat mendekatkan diri kepada Tuhan. Semua amalan tersebut harus dilakukan berdasar petunjuk sederet guru sufi yang menjadi perantara (*wasilah*) dalam mencari Tuhan.

Di lingkungan para penganut tarekat, kedudukan perantara (wasilah) sangat penting. Umumnya pengikut tarekat percaya bahwa mendekati Tuhan adalah suatu usaha yang sangat sulit. Oleh karena itu, sebaiknya seseorang yang ingin mendekati Tuhan mencari pertolongan kepada orang yang telah dekat dengan Tuhan, yaitu wali, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal dunia. Setiap wali atau *waliyullah* - yang selain berarti 'orang yang berwenang', juga berarti 'kekasih Tuhan' - tentu merupakan seseorang yang paling dapat diharapkan menjadi perantara yang baik.

Berbagai praktik dan kepercayaan di lingkungan sufisme sering kali mendapatkan kritik keras dari golongan pembaharu. Praktik ziarah kubur dan mengirim doa misalnya, dianggap sebagai suatu bid'ah dan takhayul. Kritik semacam itu tentu saja sulit

diterima di kalangan umat Islam tradisional di pedesaan, selain sudah dirasakan sebagai bagian dari tradisi, juga karena pengaruh sufisme di lingkungan pesantren dan di masyarakat pedesaan sangat mendalam.

Pada setiap perkumpulan tarekat, setiap guru memiliki sejumlah murid atau pengikut. Beberapa dari murid ini kelak akan menjadi guru pula setelah melalui sederet ijazah yang diakui oleh semua pengikut tarekat yang sama. Untuk menjadi murid, seseorang harus mengucapkan sumpah (*baiat*) berdasarkan suatu rumusan tertentu yang intinya mereka akan setia dan mengikuti petunjuk guru sepenuhnya. Dalam kesempatan berjanji setia itulah sang guru atau kiai menyampaikan rahasia suluk atau amalannya. Baiat inilah yang mempertalikan hubungan murid dengan gurunya, dan dengan guru-guru tarekat dalam garis transmisi ilmu ke atas (silsilah), sampai dengan pendiri tarekat dan Nabi Muhammad SAW. Seseorang yang telah menjadi anggota tarekat disebut *ikhwan* yang artinya 'saudara sesama anggota perkumpulan'.

Sudah tentu hubungan antara guru dan murid menjadi sedemikian intim dan bersifat personal akibat dari rasa kebersamaan mereka dalam melakukan amalan dan wirid. Guru tidak hanya menjadi sumber pengetahuan, tetapi juga menjadi tuntunan yang terpercaya untuk tidak tersesat.

Bermula sebagai pengikut biasa (*mansub*), setelah dibaiat, orang tersebut secara resmi menjadi murid. Bila sang guru menghendaki, beberapa murid yang menonjol sangat mungkin akan diangkat menjadi *badal*, yaitu pembantu kiai yang kadang-kadang diserahi kepercayaan untuk mengajar atau memimpin amalan tertentu. Seorang badal hanya boleh mambaiat muridnya dengan izin khusus dari guru tarekat (*mursyid*). Namun, sering kali ada pula badal yang diangkat menjadi khalifah dalam arti khusus, yaitu seorang yang diizinkan untuk membaiat muridnya

sendiri tanpa meminta izin lagi dari sang guru. Dalam beberapa kasus, orang tersebut akhirnya menjadi guru yang mandiri (mursyid) (Bruinessen 1992: 15).

Sudah dikemukakan di bab yang lalu bahwa hampir semua pesantren di Tayu lebih merupakan lembaga pendidikan daripada pusat gerakan tarekat. Akan tetapi, sebagian besar kiai di pesantren merupakan menganut ajaran tasawuf tertentu dan mengamalkan wirid-wiridnya. Di Kedungsantri hanya ada dua orang kiai yang dianggap sebagai guru tarekat, yaitu Kiai Muhari dan Kiai Muhsam. Berikut ini akan dibahas mengenai perkembangan tarekat yang dipimpin oleh kedua kiai tersebut. Sementara mengenai pengaruh sufisme ini, khususnya relasi antara kiai dan para pengikutnya, akan dikemukakan pada subbab berikut ini.

2.1 Perkembangan Tarekat

Kapan sebenarnya tarekat mulai muncul di Tayu, tidak diketahui. Sebagai gerakan keagamaan, tentu tarekat itu sudah sangat lama, bahkan mungkin bersamaan dengan masuknya Islam di Tayu. Dalam mitos Mutamakin, tampak bahwa Mutamakin juga ditokohkan sebagai seorang kiai sufi. Walaupun sebenarnya pengetahuan agama tokoh ini bisa dinilai kurang, ia adalah seorang ahli mistik (lihat bab 4).

Di Kedungsantri, dewasa ini ada beberapa orang kiai yang telah dibaiat dan berhak untuk menjadi kiai tarekat. Dua di antaranya yang dianggap paling kuat amalannya, yaitu Kiai Muhsam dan Kiai Muhari. Oleh penduduk keduanya diyakini telah mencapai tingkatan wali yang memiliki *karomah* (keramat) yang besar dan kekuatan spiritual yang tinggi. Mereka mampu melakukan pekerjaan yang bersifat magis, seperti mengusir roh atau setan, menyembuhkan orang sakit, dsb.

Perlu ditambahkan bahwa kepercayaan tentang karomah ini erat kaitannya dengan kepercayaan tentang kewalian. Semula *karomah*, *barokah* (berkat) dan *syafa'ah* (limpahan pertolongan) hanya dipunyai oleh nabi. Namun, kelebihan ini dapat diwariskan kepada beberapa pengikutnya yang khusus, berturut-turut hingga kiai tertentu saat ini (Madjid 1985: 109).

Kiai Muhsam, yang lebih dikenal dengan sebutan Mbah Dullah, telah diangkat oleh Kiai Arwani Kudus, salah seorang mursyid yang termasyur, sebagai salah seorang khalifahnya. Sebagai khalifah dia berhak untuk membaiat sendiri murid-muridnya. Kiai Arwani dari Kudus merupakan seorang kiai yang sangat dihormati sebagai guru tarekat Khalidiyah-Naqsabandiyah.

Kiai Muhari juga merupakan guru tarekat yang berhak membaiat murid-mudridnya. Hanya saja, kiai Muhari memperoleh ijazah dari Kiai Muslih dari pesantren Futuhiyyah di Mranggen, daerah Semarang. Bersama dengan Kiai Muhari, telah pula di baiat beberapa kiai lain di daerah Tayu, di antaranya ialah Kiai Muhzakir, Kiai Muhkatib dari Kedungsantri danKiai Muhzainun dari Panjatan, Pakis. Berbeda dengan Kiai Arwani, kiai Muslih lebih dikenal sebagai guru tarekat Qodiriyah Naqsabandiyah.

2.2 Pengajian Tarekat Kiai Muhari

Kiai Muhari dibaiat pada sekitar tahun 1976. Pada mulanya hanya terdapat 17 orang yang menjadi muridnya. Mereka itu semula ingin mendapatkan baiat dari Kiai Muslih di Mranggen, tetapi oleh Kiai Muslih diminta untuk pergi kepada Kiai Muhari dan mendapatkan baiat di sana. Perintah ini dapat dianggap sebagai pemberian wewenang kepadanya untuk membaiat murid-muridnya sendiri.

Akhir tahun 1970-an tampaknya merupakan arus kebangkitan gerakan keagamaan di daerah ini. Pada sekitar tahun 1977,

Kiai Fahruroji membuat gerakan memelihara peninggalan Mutamakin seperti sumur di Karangarum, pemugaran makam dan sebagainya. Dalam waktu yang bersamaan, tradisi haul mulai diperingati secara besar-besaran, bahkan juga di beberapa desa yang sebelumnya tidak pernah dilakukan.

Di lingkungan tarekat juga terjadi perkembangan yang mencolok. Bermula dari hanya mempunyai puluhan murid tarekat, tarekat Kiai Muhari berkembang secara mencolok pada akhir tahun 1970-an. Langgar pesantren yang semula hanya mampu memuat seluruh pengunjung pengajiannya, kini tidak muat lagi. Oleh karena itu, dengan dukungan biaya dari warga tarekat, Kiai Muhari mendirikan sebuah bangunan baru di samping rumahnya khusus untuk melakukan *tawayuhan*. Istilah ini berarti upacara bersama di bawah bimbingan seorang pemimpin, untuk melakukan wirid (semacam meditasi dengan mengucapkan kata tertentu secara terus menerus atau berkali kali). Selanjutnya, sebuah organisasi tarekat baru didirikan dengan beberapa orang pengurus. Pengurus organisasi ini sebagian besar terdiri dari keluarga kiai. Untuk desadesa yang mempunyai lebih dari 10 orang anggota, tarekat ini mendirikan cabang baru. Pada tahun 1989 tercatat kurang lebih 250 anggota tarekat ini yang hampir seluruhnya adalah petani. Hanya sekitar 10% saja dari anggota itu yang pedagang. Cabang dari tarekat ini, sebagian di antaranya bahkan sampai di daerah Jepara.

Seorang guru tarekat sering kali mengadakan pengajian bagi umum. Pengajian semacam itu tidak hanya diperuntukkan bagi para anggota tarekatnya saja. Pada hari Selasa dan Kamis, mulai dari pukul 14.00 hingga pukul 17.00, Kiai Muhari memberikan pengajian Kitab Hikam bagi orang dewasa, yang pada umumnya dihadiri oleh orang-orang yang sudah agak lanjut usia. Pada pengajian semacam itu, sering pula datang anggota dari tarekat aliran lain.

2.3 Kiai Tarekat

Sebagaimana telah dibicarakan di depan, kepercayaan kepada wali menempati bagian yang amat penting dalam sistem nilai kaum tarekat. Seorang kiai atau guru tarekat, sering kali dipandang sebagai seorang yang memiliki sejumlah kualitas kewalian. Apalagi setelah meninggal, sering kali seorang guru tarekat akan langsung dianggap sebagai wali yang keramat oleh para pengikutnya sehingga makamnya banyak dikunjungi orang yang hendak meminta berkah.

Kiai Muhsam dan Kiai Muhari dikenal secara luas di daerah Tayu sebagai kiai yang memiliki karomah dan mencapai tingkatan wali. Banyak cerita mengenai kemampuan suprarasional dan magis dari kedua kiai tersebut yang dipercayai kebenarannya oleh penduduk.

> 'Dulzakri salah seorang dosen di salah satu IAIN di Jawa Tengah membantu saya dalam melakukan wawancara di beberapa pesantren di Kedungsantri. Dia sendiri pernah 3 tahun tinggal di salah satu pesantren di Kedungsantri. Saya telah memintanya untuk mengumpulkan informasi tentang sumber-sumber ekonomi dari Kiai Muhsam. Dia menolak dengan mengatakan bahwa tidak mungkin mengetahui sumber-sumber ekonomi sang kiai karena dia adalah seorang wali, yang karena amalannya tinggi, ia memiliki karomah. Semua kebutuhannya telah tercukupi secara ajaib. Padi datang sendiri ke lumbung sehingga walaupun setiap minggu dua kali menjamu para peserta pengajian yang jumlahnya kadang-kadang mencapai 200 orang, dia tidak pernah tampak kekurangan, bahkan tampak semakin kaya'.

Ada banyak cerita lain semacam itu, misalnya, kemampuan kedua kiai tersebut untuk mengetahui maksud kedatangan seseorang, menyembuhkan berbagai macam penyakit dan sebagainya yang semua itu memberikan karisma kepada sang kiai. Adakah karomah tersebut benar-benar ada padanya, atau hanya diciptakan oleh para pembantunya melalui cerita-cerita, tidaklah

perlu dipersoalkan (bandingkan Madjid 1985: 110). Yang jelas, kepercayaan adanya karomah pada seorang kiai akan menempatkan kiai tersebut sebagai seorang pribadi yang karismatis.

Di lingkungan masyarakat Tayu, para kiai yang dipercayai memiliki karomah pada umumnya sangat dihormati, melebihi kiai lainnya.

> 'Duldawir, salah seorang carik desa yang pernah belajar di IAIN Surabaya mengemukakan pandangannya bahwa walaupun Kiai Muhzakir memiliki nama dan kedudukan pada tingkat nasional, karena kedudukannya di Syuriah NU pusat, namun Kiai Muhsam tetap dianggap sebagai kiai yang lebih besar dan lebih dihormati di mata penduduk'.

Perlu dikemukakan bahwa walaupun pengaruh tarekat di lingkungan pesantren sangat kuat, terutama dari praktik wirid yang sering dijalankan oleh para kiai, tetapi tidak semua pesantren merupakan pusat gerakan tarekat. Hampir sebagian besar pesantren di daerah Tayu lebih merupakan pusat pendidikan daripada pusat gerakan tarekat.

Murid-murid satu Madrasah

Bagian III
Kiai dan Medan Politik

Pada bagian II telah disoroti peranan kiai di lingkungan dalam, yaitu berkaitan dengan kehidupan masyarakat Islam di sekitar langgar, pesantren, madrasah dan tarekat, yang keempat unsur itu dapat dianggap sebagai manifestasi penting dari umat Islam di Tayu. Meskipun secara sengaja uraian dalam bagian II itu membatasi diri pada peranan kiai di dalam bidang keagamaan, segera terasa bahwa pembatasan tersebut sering kali tidaklah memuaskan. Dalam banyak hal, sebagaimana sudah disinggung dalan bagian II, tampak bahwa peran para kiai di bidang keagamaan tidak dapat dipisahkan dari peran mereka di bidang politik.

Berpusat pada peranannya sebagai guru dan ahli agama, para kiai sering kali memainkan peran penting dalam berbagai bidang sosial, kemasyarakatan dan politik. Pandangan bahwa Islam tidak memisahkan antara agama dan negara ikut mendorong munculnya gejala ini. Di lain pihak, sistem sosial di sekitarnya juga ikut mendukung hal itu. Dalam menjalankan peran mereka sebagai imam di lingkungan umat di sekitar langgar, misalnya, para kiai langgar tidak dapat melepaskan diri dari berbagai dinamika politik lokal, baik karena tujuan-tujuan mereka sendiri, tuntutan dari para pengikut, maupun karena desakan dari pusat-pusat kekuasaan di desa serta pengaruh dari luar. Selain itu, munculnya seorang kiai

sering kali tidak hanya menyangkut faktor-faktor yang berkaitan dengan agama, seperti penguasaan ilmu agama, keterlibatan dalam pengajaran agama di langgar, pesantren atau masjid, tetapi juga menyangkut berbagai proses politik yang berlangsung di sekitarnya. Dalam kasus Kiai Muhsin, misalnya (lihat bab 6), situasi tahun-tahun pertama sesudah G.30.S --ketika banyak tempat ibadah dibanjiri pengunjung dan menyusul kemudian dinamika politik di Karangarum menjelang pemilu 1971--telah ikut mempercepat penerimaan masyarakat terhadapnya sebagai kiai muda. Kuatnya pengaruh para kiai terhadap para santri, pengikut dan keluarganya, menempatkan mereka sebagai tokoh yang selalu diperhitungkan oleh para penguasa: sebagai pesaing yang selalu harus diawasi, namun sekaligus juga sebagai rekanan yang potensial dalam mencapai massa di pedesaan.

Hubungan antara kiai dan penguasa yang bersifat dualistik ini sesungguhnya mempunyai sejarah yang panjang. Dalam sejarah kerajaan-kerajaan Islam di Jawa, para ahli agama seperti kiai merupakan salah satu sumber legitimasi bagi kekuasaan raja. Kehadiran mereka di pusat pemerintahan, misalnya, sangat diperlukan untuk memberi identitas keislaman: memimpin upacara, mengajar dan menyelenggarakan peradilan agama. Namun demikian, pada waktu yang bersamaan, acapkali mereka dipandang sebagai ancaman bagi kekuasaan yang ada. Itu sebabnya kekuasaan mereka segera dikurangi, mereka diasingkan dan bahkan (jika dipandang perlu) dihancurkan dengan kekerasan bila dinilai menjadi terlalu kuat serta mengancam kekuasaan raja. Bagi para kiai situasi yang demikian telah menempatkan penguasa pemerintahan tidak hanya sebagai sumber kuasa dan kewibawaan, namun juga sumber 'malapetaka'.

Pada masa pemerintahan kolonial Belanda, politik dualistik pemerintah kolonial telah memberi arah kepada terciptanya dua

kelompok kiai: para penghulu dan para kiai 'independen'. Para penghulu merupakan pejabat agama yang diangkat oleh pemerintah untuk mengurusi (dan sekaligus mengawasi) masalah keagamaan penduduk pribumi. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kekuasaan dan kewibawaan mereka terutama bersandar pada pemerintah. Sebaliknya, para kiai 'independen', yang berada di luar birokrasi pemerintahan dan memperoleh sumber kekuasaan dan kewibawaan semata-mata dari dukungan umat, cenderung melihat pemerintah Belanda sebagai kekuasaan kafir yang harus dimusuhi (lihat bab 2).

Sesudah proklamasi kemerdekaan, politik Islam dari pemerintah Indonesia pada dasarnya tidak banyak berbeda dibandingkan pemerintah sebelumnya. Perjuangan golongan Islam di bidang konstitusional untuk menempatkan syariat Islam sebagai dasar negara mengalami kegagalan. Persaingan yang tajam dengan golongan nasionalis, komunis dan militer, menempatkan golongan Islam tetap dalam posisi pinggiran.[1] Hancurnya golongan Komunis sesudah peristiwa tahun 1965 tidak dengan sendirinya membawa perubahan kedudukan politik golongan Islam. Optimisme untuk mendapatkan rehabilitasi - yang muncul pada tahun-tahun pertama sesudah tahun 1965 di kalangan beberapa partai politik yang telah dilarang oleh Sukarno - ternyata tidak menjadi kenyataan. Masyumi tetap dilarang. Bahkan para bekas pemimpinan partai tersebut juga dilarang duduk dalam kepemimpinan Parmusi, suatu partai baru yang didirikan pada tahun 1967 yang dimaksudkan sebagai kelanjutan Masyumi dengan nama lain.[2] Penolakan terhadap rahabilitasi Masyumi dan duduknya tokoh-tokoh partai tersebut dalam Parmusi hanyalah

[1] Lihat Wertheim (1975: 75-94).

[2] Uraian tentang usaha para bekas pendukung Masyumi agar partai tersebut diizinkan melakukan kegiatannya kembali, lihat Samson (1968: 1001-1017) dan Boland (1985), khususnya bab 3.

sebagian saja dari kebijaksanaan depolitisasi massa (Islam) yang dijalankan oleh pemerintah Orde Baru.

Menjelang pemilihan umum 1971 jumlah partai dikurangi menjadi hanya tinggal 10 buah, termasuk Golongan Karya (Golkar) yang merupakan partainya pemerintah.[3] Melalui keharusan untuk melakukan fusi, jumlah partai politik dikurangi lagi menjadi 3 buah, yaitu PPP (yang merupakan fusi partai-partai Islam, Golkar dan PDI (fusi partai-partai non Islam di luar Golkar). Sementara itu pemerintah juga menjalankan kebijaksanaan 'massa mengambang' (*floating mass*) dalam arti seluruh kegiatan politik di bawah Daerah Tingkat II, berarti di desa dan di tingkat kecamatan, dilarang. Pada tahun 1978, sebagai usaha memberi tafsiran lengkap dan final terhadap ideologi Pancasila, pemerintah menetapkan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4). Melalui program ini pemerintah bermaksud memberi indoktrinasi politik terhadap seluruh unsur politik dalam masyarakat. Usaha depolitisasi ini mencapai puncaknya pada saat pemerintah melalui UU no 3 tahun 1985 mengharuskan semua kekuatan politik memakai azas tunggal, Pancasila.[4] Dengan demikian, PPP secara formal bukan lagi partai Islam. Bahkan akhirnya lambang Ka'bah, yang memiliki arti simbolis keislaman yang kuat, harus diganti dengan 'bintang' yang dianggap mencerminkan Pancasila.

Sementara itu, sejalan dengan politik pemerintah untuk menjadikan birokrasi sebagai mesin dan kekuatan pendukung utama jalannya politik pemerintahan,[5] proses birokratisasi Islam

---

[3] Sepuluh partai politik itu adalah Parmusi, yaitu partai Islam 'pengganti' Masyumi yang sudah dibubarkan, Partai Katolik, PSII, NU, Parkindo, Murba, PNI, Perti, IPKI dan Golkar. Yang terakhir ini semula adalah organisasi profesi, kemudian menjadi (walaupun kurang senang disebut) partai politik.

[4] Pancasila ditetapkan menjadi satu-satunya asas bagi semua organisasi sosial dan politik oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) tahun 1983.

[5] Tentang peranan birokrasi sebagai mesin politik Orde Baru, lihat misalnya Jackson 1978: 3-22.

juga terus berlangsung. Semakin banyak bagian dari kegiatan keagamaan diatur dan diselenggarakan oleh birokrasi pemerintahan. Rekayasa politik keagamaan pemerintah melalui Departemen Agama ke dalam lingkungan Islam semakin luas dan efektif.[6] Bersamaan dengan itu, jaringan lobi politik antara golongan elite Islam dengan berbagai kekuatan politik, termasuk ABRI,[7] semakin melembaga. Tentu saja, tidak semua usaha pemerintah di atas berhasil dan menimbulkan akibat yang sama seperti yang diharapkan. Pada tingkat desa, proses modernisasi telah pula mengorakkan basis-basis kekuasaan dan kewibawaan para elite politik setempat. Hubungan yang semakin terbuka antara desa dengan pusat-pusat kekuasaan di luar membuka berbagai macam kemungkinan untuk memperluas basis kekuasaan mereka. Menguatnya peran pemerintah sebagai sumber kekuasaan dan ekonomi di pedesaan telah menarik banyak kiai yang ingin memperluas basis kekuasaan mereka, untuk bekerjasama dengan para pejabat pemerintah, dan bersama-sama menjalankan program-program pemerintah (Niehof 1988: 141). Namun, yang jelas, semakin meluas dan mendalamnya pengaruh politik pemerintah ke dalam lingkungan Islam, seperti terhadap madrasah, pesantren dan sebagainya menyebabkan para kiai mau tidak mau harus berpolitik.

Dalam bagian III ini, akan dibahas secara lebih luas peran kiai dalam dinamika politik lokal dan regional. Beberapa perubahan penting yang terjadi dalam medan politik lokal dan pengaruhnya terhadap peran kiai akan dibahas dalam bab 9. Perubahan ini khususnya berkaitan dengan pelaksanaan politik depolitisasi dan

---

[6] Antara lain misalnya dengan hadirnya MUI (majelis Ulama Indonesia), MDI (Majelis Dakwah Islamiyah) atau campur tangan pemerintah dalam kepemimpinan PPP.

[7] Salah satu di antaranya adalah dibentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada akhir tahun 1990.

birokratisasi. Pada bab 9 ini juga akan diuraikan bagaimana NU sebagai organisasi para ulama berperan dalam menghubungkan kepentingan politik lokal dengan struktur politik regional dan nasional.

Pada bab 10 akan dibahas arena-arena di mana konflik dan kerjasama antara kiai dan para pemegang kekuasaan politik lainnya terjadi. Melalui beberapa kasus yang dipilih, akan diuraikan kembali bagaimana peran politik para kiai dalam mencapai tujuan-tujuan mereka. Akhirnya, pada bab 11 yang merupakan bab penutup, akan dikemukakan beberapa kesimpulan dari studi ini.

BAB 9
Medan-Medan Politik Lokal yang Sedang Berubah: Hubungan Agama dan Politik

1. Depolitisasi dan Birokratisasi: Pelaksanaan Politik Islam Orde Baru di Tingkat Lokal

Campur tangan pemerintah terhadap kehidupan agama di Indonesia memiliki sejarah yang panjang. Dalam bab 3 telah dibahas bagaimana politik pemerintah kolonial Belanda terhadap Islam. Untuk mengawasi gerakan politik dan ideologi Islam, pemerintah kolonial harus menangani berbagai urusan Islam melalui beberapa kantor misalnya: untuk sekolah-sekolah Islam dan haji ditangani oleh Departemen Dalam Negeri, untuk peradilan agama di bawah Kementerian Kehakiman dan untuk gerakan keagamaan oleh kantor Urusan Pribumi (Kantoor voor Inlandsche Zaken). Penanganan urusan keagamaan Islam oleh birokrasi pemerintahan lebih dilembagakan lagi pada zaman Jepang, yaitu dengan didirikannya Jawatan Agama Pusat (*Syumubu*) yang ikut menjadi dasar bagi pembentukan Departemen Agama sesudah kemerdekaan.

Pada masa Orde Baru, depolitisasi massa merupakan bagian dari usaha pemerintah untuk menciptakan stabilitas politik. Di samping itu, sejalan dengan dipakainya birokrasi sebagai mesin politik dan pemerintahan, proses birokratisasi berlangsung semakin meluas. Dari dua kasus yang akan dibahas nanti, jelas bahwa proses debirokratisasi maupun depolitisasi tidaklah bersifat

monolitik. Dalam kasus perubahan struktur pemerintahan desa, 'penghapusan' modin dapat dilihat sebagai usaha pemerintah untuk mengeluarkan persoalan keagamaan dari medan politik lokal. Sebaliknya, dalam waktu yang sama, dari kasus zakat fitrah, tampak adanya proses pengambilalihan urusan keagamaan oleh birokrasi pemerintah.

1.1 Dari Modin ke Kaur Kesra: Pergeseran Fungsi Pejabat Agama di Lingkungan Pamong Desa

Program modernisasi desa yang dilancarkan oleh pemerintah menyangkut di dalamnya modernisasi pemerintahan desa itu sendiri. Dalam prakteknya, yang terakhir ini menyangkut berbagai macam kebijaksanaan, seperti pembatasan masa jabatan lurah, standardisasi tingkat pendidikan pamong desa dan penertiban jam kantor. Sejak akhir tahun 1970-an setiap desa didorong untuk memiliki kantor balai desa yang dilengkapi dengan '*operations room*' yang sering kali berupa bilik atau salah satu sudut ruangan balai desa, sebagai tempat berbagai peta dan tabel-tabel statistik. Walaupun ketepatan dari data yang ada dapat diragukan, dan dalam praktek jarang dimanfaatkan oleh desa sendiri, kehadiran 'operations room' jelas menegaskan semakin kuatnya aspirasi, pandangan dan pengaruh kehadiran birokrasi pusat di tingkat desa. 'Operations room' menjadi simbol menyatunya pemerintah pusat dan lokal.

Secara tradisional pejabat pemerintahan desa terdiri dari kepala desa (*petinggi* atau lurah), sekretaris desa (*carik*), wakil kepala desa (*kamituwo*), kepala pedukuhan (*bekel* atau *bayan*), urusan pengairan (*ulu-ulu*), urusan agama Islam (*modin*) dan keamanan (*kepetengan*). Struktur pemerintahan desa semacam ini berlaku umum di pedesaan Jawa. Perbedaan yang ada di sana-sini terutama lebih menyangkut jumlah pejabat maupun luas bengkoknya.

Pada awal tahun 1980-an, melalui Perda Kabupaten Pati No. 4 Th. 1982, tgl 17 Februari 1982, struktur kepamongan diubah dengan mengacu kepada struktur birokrasi dan administrasi program pemerintah pusat. Selain petinggi dan sekretaris desa, terdapat beberapa Kepala Urusan (Kaur) yaitu: Kaur Pemerintahan, Kaur Pembangunan, Kaur Kesejahteraan Rakyat, Kaur Keuangan dan Kaur Umum. Di dinding hampir setiap kantor desa di daerah Tayu, tergantung bagan struktur pemerintahan desa yang baru, disertai dengan uraian tugas yang cukup terinci dari setiap jabatan. Hanya saja, pembaharuan struktur pemerintahan desa ini nampaknya ingin dilaksanakan secara bertahap. Seluruh pamong desa yang ada sedapat mungkin tetap dipertahankan. Hanya pamong yang sudah sangat tua diberhentikan dan selanjutnya diangkat penggantinya yang baru.

Walaupun perubahan ini tidak dijalankan secara ketat dan bahkan berjalan cukup lambat, namun tidak dapat diingkari bahwa suatu perubahan yang mendasar sedang terjadi. Secara teoretis struktur yang baru ini memperlihatkan beberapa perubahan yang mendasar. Dengan struktur yang baru ini jabatan kepala wilayah tingkat pedukuhan seperti *bekel* dan *bayan* dihapus.

Hal yang perlu dicatat adalah bahwa dalam struktur yang baru tidak lagi terdapat petugas yang khusus mengurusi bidang keagamaan. Urusan keagamaan (Islam) yang dulunya secara khusus ditangani oleh modin,[1] kini berada di bawah Kaur Kesra (Kesejahteraan Masyarakat), disatukan dengan urusan administrasi kesehatan, kependudukan (KB), kepemudaan, olah raga, kesenian, PKK (Pendidikan Kesejahteraan Keluarga), sanitasi dan wajib belajar.

[1] Modin sangat mungkin berasal dari kata muazin (muadhin) yang artinya petugas di masjid. Namun, ada pula penulis yang berpendapat bahwa modin berasal dari singkatan kata immamuddin (Wahid).

Pada masa lalu tugas modin adalah mengurusi soal keagamaan, seperti membantu mereka yang ingin melaksanakan nikah, talak dan rujuk di Kantor Urusan Agama (KUA), mengatur upacara kematian (memandikan jenazah, upacara penguburan dan sebagainya) dan memimpin pembacaan doa pada berbagai upacara keagamaan yang diselenggarakan oleh penduduk. Karena itu, di mata penduduk desa, jabatan modin dianggap memiliki tanggung jawab ekstra yang menuntut pengetahuan agama yang cukup dibanding dengan jabatan pamong lainnya.

Rasmun salah seorang penduduk Mletik mengatakan:

> 'Jabatan modin itu bersifat khusus dan tidak boleh disepelekan. Pekerjaan modin tidak sama dengan pamong desa lainnya yang hanya menyangkut urusan keduniawian seperti menarik pajak, memerintahkan orang ikut dalam kerja bakti dan sebagainya. Tugas modin menyangkut soal akhirat. Salah satu tugas modin yang sangat penting adalah mengurusi orang mati, khususnya merawat jenazah, yang apabila keliru melakukannya tanggung jawabnya berat. Penduduk, khususnya keluarga yang meninggal, akan marah karena merasa dipermainkan. Lebih dari itu, tentunya, ia harus menanggung dosa di akhirat nanti'.

Di mata penduduk desa seorang modin jelas bukanlah sekedar seorang administrator. Walaupun ilmu dan kesalehannya tidak setinggi kiai, mereka haruslah seorang yang memiliki pengetahuan keagamaan yang cukup, khususnya dalam memimpin upacara keagamaan tertentu.

Dampak dari perubahan fungsi modin ke Kaur Kesra hingga saat ini belum jelas. Sejauh belum dilakukan penggantian, maka fungsi lamanya sebagai modin masih melekat pada orang tersebut. Penduduk di Mletik masih tetap memanggil Amin dengan Pak Modin, di samping memang Amin masih tetap melakukan tugas-tugas keagamaan semula, ia juga melakukan tugas baru yang menyangkut urusan KB dan beberapa kegiatan administrasi desa. Hanya saja, selain Modin Amin, jabatan Kaur Kesra di Mletik kini

juga diisi oleh bekas juru hygiene, Subroto, yang dikenal sebagai seorang abangan yang pengetahuan agamanya 'nol'. Hal yang kurang lebih sama juga terjadi di Karangarum. Di desa ini, bahkan sudah terbukti bahwa pengangkatan pamong baru untuk bagian Kesra ini tampak tidak terlalu mempertimbangkan faktor keagamaan.[2]

Dihadapkan dengan kecenderungan proses birokratisasi Islam, perubahan struktur kepamongan ini menunjukkan arah berlawanan. Bila dalam proses birokratisasi tampak kecenderungan semakin banyaknya kegiatan keagamaan Islam yang diatur oleh birokrasi pemerintah, tetapi sebaliknya, perubahan ini dapat dilihat sebagai proses pengeluaran segi peribadatan agama dari urusan birokrasi. Tampaknya pengertian 'urusan agama' akan semakin dibatasi secara lebih ketat pada segi administratifnya saja. Bila demikian halnya, maka proses ini dapat dilihat sebagai proses lanjut dari politik deideologisasi yang sudah diterapkan oleh pemerintah Belanda dahulu.

Di lain pihak, walaupun mungkin tidak dengan sengaja dikehendaki, dikeluarkannya segi peribadahan dari urusan birokrasi pemerintah akan memberi ruang yang lebih luas kepada para kiai untuk menjalankan peran sebagai pemimpin keagamaan umat di pedesaan.

1.2 Zakat Fitrah: Antara Dukungan dan Pengambilalihan

Setiap tahun, pada akhir bulan puasa, setiap keluarga muslim yang mampu diwajibkan menyerahkan zakat fitrah (*pitrah*) kepada mereka yang berhak menerimanya (*mustahik*). Di Indonesia, zakat fitrah tersebut ditetapkan 2,5 kg beras untuk setiap orang. Dengan demikian, satu keluarga dengan anggota sebanyak 6 orang misalnya, diharapkan membayar pitrah mereka sebanyak 15 kg beras.

[2] Alasan yang dikemukakan adalah karena modin masih ada.

Bagi seorang muslim, begitu fitrah yang dibawanya diserahkan kepada yang berhak, dengan disertai ucapan, 'Pak, inilah wajib saya. Saya serahkan kepadamu dengan niat dan ikhlas', selesailah kewajibannya untuk memberi zakat. Dalam tradisi fiqh, para pemberi zakat (*muzaki*) bahkan tidak perlu tahu akan dikemanakan zakat itu oleh penerimanya. Dengan demikian aspek ritual dari zakat sangatlah sederhana.

Sejak akhir 1970-an di desa-desa di daerah Tayu terjadi perubahan dalam cara pengumpulan dan pembagian zakat fitrah. Atas instruksi dari kantor kecamatan, setiap akhir bulan Ramadhan, di setiap desa, pamong desa setempat membentuk panitia zakat yang bertugas mengumpulkan zakat dari para wajib zakat di desanya serta membagikan zakat itu kepada mereka yang dinilai oleh panitia berhak menerimanya. Cara ini berbeda dengan tradisi sebelumnya di mana penduduk umumnya menyerahkan zakat langsung kepada kiai atau modin, atau kepada sanak saudara, tetangga dan buruh mereka yang miskin. Perubahan yang terjadi dalam pengumpulan dan pembagian zakat ini dapat dipandang sebagai bagian dari proses birokratisasi yang dilakukan oleh pemerintah dalam bidang agama (Islam). Dalam sub bab ini hendak dibahas bagaimana pengaruh dari perubahan itu terhadap kedudukan dan relasi kiai dengan umatnya serta dengan elite desa lainnya.

Pengertian fitrah

> 'Dan dirikanlah olehmu akan salat dan berikanlah olehmu akan zakat, dan ruku'lah bersama-sama orang yang ruku" (Q.S. 2. Al-Baqarah: 43).

Menurut ajaran Islam, ada lima ibadat yang wajib dijalankan oleh setiap muslim. Lima ibadat tersebut, yang sering disebut sebagai rukun Islam, terdiri atas: pertama, mengucapkan kalimat syahadat yang bunyinya: 'asyhadu an la ilaha illa'llah wa anna

muhammadan rasulu'llah', yang artinya: saya mengaku bahwa tidak ada Tuhan melainkan Allah dan Muhammad adalah rasulNya; kedua, melakukan salat, yaitu sembahyang lima waktu; ketiga, membayar zakat; keempat, berpuasa di bulan Ramadhan (bulan kesembilan dalam tahun Islam); dan kelima, melakukan ibadah haji ke Mekkah bila mampu. Dengan demikian, zakat sama dengan salat dan puasa, menurut hukumnya juga bersifat wajib bagi setiap muslim.

Pada umumnya, kaum muslim membedakan antara zakat mal dan zakat fitrah. Zakat mal merupakan bagian dari kekayaan seseorang yang menurut perintah agama harus diserahkan kepada orang yang berhak menerimanya.[3] Kewajiban ini dilandasi pemikiran bahwa, 'di dalam harta orang kaya itu terdapat hak orang fakir dan orang miskin'. Dalam ajaran Islam telah ditentukan benda-benda atau harta kekayaan mana yang wajib dizakati beserta besarnya zakat yang harus dibayar oleh pemiliknya.[4]

---

[3] Menurut ajaran Islam, ada 8 golongan orang yang berhak menerima zakat, yaitu: (1) golongan fakir, yaitu orang yang tidak punya harta dan tidak punya mata pencaharian; (2) miskin, yaitu orang yang punya harta serta mata pencaharian tetapi tidak cukup untuk hidup sehari-hari; (3) amil yaitu orang yang bertugas mengumpulkan dan mengurus zakat; (4) muallaf, yaitu orang yang baru masuk Islam; (5) budak; (6) gharim, yaitu orang yang dililit hutang; (7) fisabilillah, yaitu orang yang berperang di jalan Allah dengan tanpa digaji; dan (8) ibnu sabil atau musafir, yaitu orang yang sedang dalam perjalanan dan kehabisan biaya. Dasar peraturan tentang mereka yang boleh menerima zakat ini terdapat dalam Sura 9 Ayat 60.

[4] Di antara harta yang wajib dizakati itu misalnya emas, perak, hasil bumi, binatang ternak, barang perniagaan, barang tambang, dan harta karun. Untuk masing-masing benda tersebut memiliki ketentuan tentang jumlah yang wajib dizakati (nisab) serta berapa prosen besarnya zakat yang harus dikeluarkan. Untuk emas misalnya, nisabnya 20 misqal (lebih kurang 94 gram) dan kadar zakatnya 2,5%. Untuk tanaman yang wajib dizakati ialah biji makanan yang mengenyangi seperti beras, gandum, jagung dsb, sedang untuk buah-buahan yang wajib dizakati adalah anggur dan kurma. Untuk hasil bumi tersebut nisabnya adalah 5 auruk (lebih kurang 700 kg atau 930 liter) yang sudah bersih. Bila tanaman itu diairi dengan air hujan atau dari sungai maka kadar zakatnya adalah 10%, sedang bila dengan kincir atau disiram zakatnya 5% (Rauf dan Rasyid 1990: 57-61).

Sedangkan zakat fitrah merupakan zakat terhadap diri, artinya dikenakan kepada setiap muslim yang mampu, termasuk juga anak-anak mereka. Zakat ini wajib diserahkan pada akhir puasa di bulan Ramadhan berupa bahan makanan, yang di Indonesia diwujudkan dalam bentuk beras sebanyak 2,5 kg per orang atau berupa uang seharga beras itu.

Perlu dicatat bahwa pengertian orang desa tentang zakat umumnya sangat sederhana dan kabur. Bagi mereka, zakat adalah perintah Nabi yang apabila mampu wajib untuk ditaati. Seperti bagian luar tubuh akan bersih bila mandi dan di dalam akan bersih bila berpuasa, demikian juga harta milik akan menjadi 'bersih' oleh zakat. Pengetahuan tentang kekayaan apa perlu dizakati dan berapa besarnya, berada di luar perhatian mereka. 'Bila ada niat untuk berzakat, setiap saat kita bisa minta tolong kiai untuk menghitungnya', jawabannya adalah bila kita membicarakan masalah kewajiban berzakat dengan mereka. Di kebanyakan desa-desa di daerah Tayu, zakat mal jarang dipraktikkan. Tradisi pembagian zakat mal secara besar-besaran, seperti dilaporkan oleh De Jonge (1989: 266-270) di Madura, tidak ditemui di daerah ini. Bisa jadi, zakat mal hanya dibagikan di lingkungan sanak keluarga atau kepada buruh yang bekerja di lingkungan mereka sendiri. Namun, kasus-kasus semacam itu pun sangat jarang. Hanya zakat fitrah yang diterapkan secara meluas sebagai tradisi yang sudah turun-temurun.

Perlu dicatat bahwa sejak tahun 1980-an, beberapa cendekiawan Islam di Indonesia mulai membahas secara luas masalah zakat, khususnya dalam kaitan dengan usaha mengatasi ketimpangan sosial-ekonomi di masyarakat luas.[5] Mereka ingin

[5] Lihat misalnya Mas'udi 1991. Pemikiran semacam itu tidak sepenuhnya dapat diterima oleh golongan tradisional, yang melihat zakat semata-mata sebagai bagian dari ibadah, yang bersifat individual, yang formulasinya telah final dan baku.

mendekati zakat, tanpa mengingkari aspek ibadatnya, dari segi fungsi kemasyarakatan dan ekonomi. Bersama dengan pembahasan tentang masalah bank Islam, pembahasan soal zakat juga merupakan bagian dari upaya mencari alternatif baru bagi pembangunan ekonomi yang bersifat islami. Sejumlah pertanyaan mendasar seperti: dapatkah zakat dikaitkan dengan pajak. Dapatkah juga (menurut ketentuan syariat) zakat yang secara tradisional dibagikan langsung kepada para mustahiq itu, dikelola bersama untuk tujuan yang lebih bersifat produktif dan berguna bagi masyarakat luas, hal itu menjadi pokok bahasan. Beberapa haalqah telah diselenggarakan di Jakarta untuk membahas soal-soal tersebut. Namun demikian, pemikiran baru dalam pemanfaatan zakat hingga kini masih berkembang hanya di kalangan terbatas, yaitu di lingkungan kaum cendekiawan Islam di kota, terutama di Jakarta. Sebagian besar ulama sepuh di desa-desa masih kuat berpegang pada tradisi fikih yang memandang zakat semata-mata sebagai bagian dari ibadat yang pelaksanaannya harus sepenuhnya bertumpu pada wajib zakat secara individual.

Pengelolaan fitrah

Tradisi lokal menyebutkan bahwa, walaupun zakat boleh diserahkan langsung kepada keluarga miskin di sekitar tempat tinggal mereka, sebagaimana sebagian penduduk melakukannya, pada masa lalu penduduk lebih suka menyerahkan zakat mereka kepada kiai atau kepada modin.[6] Orang bahkan rela berjalan jauh keluar desa untuk menyerahkan zakat mereka kepada kiai di pesantren tempat mereka atau anak-anak mereka pernah belajar agama. Sebagian penduduk berpendapat bahwa menyerahkan zakat kepada kiai adalah cara yang terbaik karena kiai adalah orang yang paling tahu hukum Islam. Dengan demikian, 'kalau kita

[6] Hal ini juga dilaporkan oleh Van der Chijs sebagai bagian dari kebiasaan di lingkungan pesantren pada awal abad ini (Van der Chijs 1977: 251).

menyerahkan zakat kita kepadanya, kita dapat berharap bahwa zakat kita sah dan akan mendatangkan pahala'. Khusus bagi mereka yang pernah belajar agama dari seorang kiai, menyerahkan zakat mereka kepada kiai tersebut merupakan tanda hormat dan terima kasih yang tidak pernah dilupakan. Dengan cara itu pula mereka menunjukkan kepatuhan yang tak terputus kepada sang kiai. Sikap menghormati dan patuh secara terus-menerus kepada para kiai yang pernah mengajar mereka mempunyai akar yang mendalam dalam ajaran yang telah dikembangkan dalam literatur klasik (kitab kuning)[7], serta ditanamkan oleh para kiai kepada santri mereka melalui tradisi pengajaran dan disiplin di lingkungan pesantren dan tarekat. Hanya bila si murid tunduk dengan sepenuh hati, maka ia akan memperoleh barokah (berkat) dari gurunya dan usahanya untuk mengenal kebenaran akan tercapai. Sebaliknya, seseorang yang tidak lagi mau mengakui gurunya sebagai guru sepanjang hidupnya, akan kehilangan barokah dari gurunya itu. Di kalangan tarekat, berganti guru bahkan hanya baru berpikir untuk berganti guru sudah menghalangi (*mahjub*) hubungannya dengan Tuhan (Wahid 1981: 63).

Karena itu, seorang kiai yang memiliki banyak murid akan menerima zakat yang lebih banyak pula. Kebiasaan berzakat terhenti untuk sementara pada zaman Jepang. Pada masa itu hampir semua orang mengalami kekurangan bahan makanan.

Sesudah zaman kemerdekaan hingga sekitar akhir tahun 1970-an tradisi menyerahkan zakat kepada kiai dan modin masih berlangsung. Sesudah akhir 1970-an, yaitu saat dikeluarkannya instruksi dari kecamatan agar setiap desa membentuk panitia zakat, semakin kurang jumlah mereka yang menyerahkan zakat ke kiai. Instruksi ini kabarnya didasarkan atas SK Menteri Agama

[7] Antara lain misalnya terdapat dalam kitab Alim Al Mutaalim yang sangat populer di lingkungan pondok pesantren.

yang sebenarnya telah dikeluarkan pada akhir tahun 1950-an. Di desa-desa di daerah Tayu panitia itu dibentuk oleh pamong desa, terdiri atas beberapa orang pamong desa ditambah dengan beberapa orang wakil *mustahik*. Di Karangarum dan di Mletik, para wakil mustahik itu ditunjuk satu orang dari setiap kampung (RK). Tugas dari panitia ini adalah mendatangi penduduk yang dinilai mampu dan menanyakan apakah mereka bermaksud untuk membayar zakat. Tugas ini mereka lakukan sekitar seminggu sebelum bulan puasa berakhir. Sementara itu, panitia juga menyusun daftar orang-orang yang menurut penilaiannya merupakan orang-orang yang berhak menerima zakat (*muzaki*).

Pada prinsipnya setiap keluarga yang didatangi bebas menentukan apakah mereka ingin 'membayar' zakat atau tidak. Mereka juga bebas untuk menentukan apakah zakat itu akan diserahkan langsung kepada yang berhak atau melalui *amil*. Perlu dikemukakan bahwa dalam perkembangannya bukan hanya desa yang membentuk panitia zakat, namun juga sekolah Madrasah, SD Negeri, Jamiah NU dan akhir-akhir ini bahkan juga Dharma Wanita. Alasan resmi yang selalu mereka pakai mengapa harus membuat panitia sendiri adalah untuk mendo-rong anggotanya agar bersedia memenuhi kewajiban agamanya.

Pada malam setelah puasa berakhir, satu-persatu penduduk mulai menyetorkan zakatnya masing-masing. Panitia menerima zakat yang disetor oleh penduduk itu pada pos-pos yang telah ditentukan. Panitia zakat desa menerima setoran zakat di balai desa, sedang panitia zakat sekolah, menerima setoran di sekolahnya masing-masing. Untuk memenuhi ketentuan bahwa zakat fitrah dibayarkan berupa beras, panitia juga menyediakan beras untuk dijual kepada mereka yang lebih suka membayar zakat berupa uang. Zakat yang telah disetor dicatat oleh panitia. Setelah waktunya dianggap cukup, dan dirasa tidak ada lagi penduduk yang ingin menyetorkan zakat, panitia mulai menghitung jumlah

penerimaan zakat tersebut, dan segera dibagikan kepada mereka yang berhak, sesuai dengan daftar yang sudah dibuat sebelumnya. Panitia juga mendapatkan bagiannya karena mereka dianggap termasuk dalam kelompok orang-orang yang berhak untuk mendapatkan zakat.

Beberapa perubahan dan pengaruhnya terhadap peran kiai

Tidak diketahui mengapa SK menteri yang telah dikeluarkan p ada akhir tahun 50-an baru diterapkan sekitar 20 tahun kemudian. Mungkin karena masalahnya dianggap cukup sensitif sehingga pemerintah ingin menerapkan perubahan tersebut secara halus dan pelan-pelan.

Alasan resmi, sebagaimana sering dikemukakan oleh para pamong desa, mengapa sistem penerimaan zakat diubah dari sistem individual ke sistem 'panitia', pada umumnya adalah agar penggunaan zakat dapat lebih terarah dan merata. Dengan adanya panitia yang mengatur pembagian zakat, maka penumpukan zakat pada orang-orang tertentu dapat dihindari. Yang jelas memang jumlah pemberi zakat meningkat pesat. Dalam tahun 1989, di Mletik dapat terkumpul beras sebanyak 3225 kg, ditambah dengan uang sebanyak Rp 114.000,-, dari 243 orang muzaki. Banyak penduduk yang sebelumnya tak pernah mengumpulkan zakat, tetapi karena didatangi oleh panitia merasa malu bila tidak memberi. Perubahan ini mungkin dapat juga disebut sebagai gerakan massalisasi zakat.

Pada saat zakat masih dikumpulkan di rumah kiai maka pengelolaan zakat itu sepenuhnya terserah kepada kiai yang bersangkutan. Beberapa kiai membagikan kembali sebagian dari zakat itu kepada tetangga di sekitarnya, namun ada pula yang tidak membagikannya kembali dan memakainya untuk menutup ongkos pembiayaan pesantren. Perlu dicatat bahwa akhir-akhir ini penggunaan zakat semakin bervariasi. Di Mletik sebagian hasil zakat

juga dipakai untuk menutup kekurangan pembiayaan madrasah. Bahkan di beberapa desa lain sebagian zakat juga dipakai untuk mengisi kas kesejahteraan guru-guru SD.

Jelas tidak semua orang gembira terhadap perubahan-perubahan tersebut. Sebagian penduduk merasa terpaksa karena tidak berani menolak secara terus terang. Sebagian lainnya menolak secara sembunyi-sembunyi dengan mengatakan bahwa zakat mereka akan mereka salurkan lewat panitia lain, atau akan diberikan sendiri langsung kepada mustahik, walaupun kenyataannya tidak. Di samping itu ada pula sebagian penduduk yang juga mengeluh karena kurang setuju dengan penilaian panitia. Sebagian mereka merasa bahwa dirinya sebenarnya masuk dalam golongan penerima zakat (*mustahik*), tetapi oleh panitia justru digolongkan sebagai pemberi zakat (*muzaki*). Bagi para kiai dan modin, adanya panitia zakat ini berarti hilangnya kesempatan untuk memperoleh beras secara cuma-cuma yang jumlahnya mungkin dapat mencapai puluhan bahkan ratusan kilogram, tergantung pada apakah pada saat itu musim panen atau tidak. Setidaknya, khususnya apabila oleh kiai zakat tersebut kemudian disalurkan kepada kaum miskin, mereka kehilangan kesempatan untuk memperkuat basis kekuasaannya melalui kedudukannya sebagai penyalur bantuan. Di Karangarum dan Mletik, dewasa ini memang masih ada penduduk yang memberikan zakat mereka kepada kiai. Mereka ini umumnya adalah keluarga santri yang ingin mempertahankan kebiasaan lama, yang dirasakannya lebih cocok karena lebih ikhlas.

Tidak mengherankan bahwa terhadap cara pengumpulan dan pembagian zakat seperti sekarang ini, kiailah yang paling banyak memberikan kritik. Di Mletik tak ada kiai yang bersedia menyetorkan zakatnya melalui panitia zakat. Bahkan ada seorang kiai yang secara terus-terang dan sinis mengatakan bahwa ia tidak menyetorkan zakatnya lewat panitia untuk mencegah agar

zakatnya tidak dirampok (diambil secara tidak sah) oleh panitia sendiri. Kiai lainnya secara keras memprotes penggunaan zakat untuk membantu pembiayaan madrasah karena menurutnya zakat hanya dapat diberikan kepada orang, tidak untuk suatu badan. Kritik-kritik tersebut umumnya disampaikan lewat pengajian-pengajian, terutama pengajian dalam bulan Ramadhan, yang dekat dengan saat pembayaran zakat.

2. NU: Organisasi Para Ulama dan Peran Politik Kiai

Sejak didirikan di Jawa Timur pada tahun 1926, NU segera memperoleh dukungan luas dan bersemangat di lingkungan banyak pesantren di daerah Tayu. Hubungan tradisional yang sudah lama berlangsung di antara berbagai pesantren di Tayu dengan beberapa pesantren besar di Jawa Timur, ditambah dengan pengaruh Kiai Raden Asnawi di Kudus[8], memberi landasan bagi penerimaan yang cepat terhadap organisasi baru itu. Dalam bab 4 telah dikemukakan bahwa kuatnya NU di daerah Tayu ditunjukkan oleh kemampuan gerakan tersebut dalam menahan masuknya pengaruh Muhammadiyah ke daerah itu. Dengan dibubarkannya PKI oleh pemerintah pada tahun 1966, NU praktis merupakan organisasi massa, di luar Golkar, yang paling berpengaruh di daerah Tayu.

Dalam subbab berikut akan dibahas peran NU dalam dinamika politik lokal di Tayu. Peran NU tersebut ditunjukkan baik melalui hasil-hasil pemilihan umum, maupun dari peranannya sebagai saluran politik para kiai. Namun, perlu diuraikan secara singkat terlebih dahulu beberapa ciri umum dari NU yang sedikit banyak ikut mewarnai perannya di daerah Tayu.

[8] Bersama Kiai Muhzali, juga dari Kudus, Asnawi hadir dalam beberapa pertemuan penting saat awal berdirinya NU di Jawa Timur (Aboebakar 1957: 469-473). Bahkan keduanya duduk dalam mustasyar (penasehat) dalam susunan pengurus pertama NU.

2.1 Struktur Organisasi dan Sifat Kepemimpinan NU

Nahdlatul Ulama didirikan oleh beberapa kiai senior di Jawa Timur sebagai *jam'iyah diniyah Islamiyah* atau perkumpulan keagamaan Islam. Pada tahun-tahun awal berdirinya, ciri sebagai organisasi keagamaan ini dipegang dengan ketat. Acara dalam muktamar-muktamar tahunannya selalu dipenuhi dengan pembicaraan tentang soal-soal keagamaan. Bahkan pada Muktamar ke 13 di Menes, Banten, terjadi kegemparan karena ada usul supaya NU menempatkan seorang wakilnya dalam Volksraad (Dewan Rakyat). Usul tersebut dianggap sebagai munculnya hasrat dan paham politik di lingkungan anggota NU. Oleh peserta kongres, usul ditolak dengan 54 suara melawan 4 suara, dengan alasan bahwa NU hanya bergerak di bidang agama dan pendidikan serta tidak mencampuri urusan politik (Aboebakar 1957: 489). Hanya saja, dalam perkembangannya kemudian, dengan keikutsertaannya dalam MIAI dan kemudian Masyumi, NU semakin dalam memasuki arena politik.[9] Puncak keterlibatan NU dibidang politik ini terjadi saat NU keluar dari Masyumi pada tahun 1952 dan menjadi partai politik yang berdiri sendiri. Pada saat pemerintah melakukan program penyederhanaan partai pada tahun 1973, NU bersama dengan partai-partai Islam lainnya menjadi satu dalam PPP. Berbagai konflik yang terjadi dalam tubuh PPP, yang berpusat pada persaingan kekuasaan dan perebutan pengaruh, akhirnya membawa NU - pada musyawarah nasional NU pada tahun 1984 di Situbondo - keluar dari PPP, dan kembali menjadi organisasi

[9] MIAI (Majelis Islam 'Ala Indonesia) dibentuk pada tahun 1937 atas prakarsa beberapa tokoh Islam antara lain, KH Mas Mansur dari Muhammadiyah, KH Muhammad Dahlan dan KH Wahab Chasbullah dari NU, serta W. Wondoamiseno dari Sarekat Islam sebagai forum diskusi dari berbagai organisasi yang berazaskan Islam. Maksud utamanya adalah mengusahakan kesatuan dari berbagai macam organisasi Islam yang terpecah belah (Tentang MIAI ini lihat Noer 1973: 242-246). Organisasi ini kemudian dibubarkan oleh Jepang, dan digantikan dengan organisasi baru bernama Masyumi. Sesudah masa kemerdekaan organisasi-organisasi Islam itu menyatakan berdirinya Partai Politik Islam Masyumi.

keagamaan. Peristiwa ini lebih dikenal sebagai 'kembali ke khittah (semangat) 1926'.[10]

Pada dasarnya NU merupakan organisasi para ulama. Ciri ini tercermin dalam struktur kepemimpinan yaitu para kiai memegang otoritas dan peranan yang sangat menentukan. Masing-masing tingkat, dari pusat (pengurus besar), tingkat propinsi (pengurus wilayah), tingkat kabupaten atau kotamadya (pengurus cabang), tingkat kecamatan (pengurus majelis wakil cabang), hingga tingkat desa (pengurus ranting), dicirikan oleh kehadiran dua unsur dewan; yaitu *syuriyah* atau dewan agama dan *tanfidziyah* atau dewan pelaksana harian. Dewan agama secara eksklusif terdiri dari para ulama dan menduduki suatu posisi legislatif yang superior serta memiliki fungsi pengawasan atas tanfidziyah. Sedangkan yang terakhir ini terdiri dari campuran ulama dan warga biasa.

Hanya saja, dalam perkembangannya kemudian, khususnya setelah NU tidak lagi membatasi diri sebagai organisasi keagamaan, melainkan juga organisasi politik, peran tanfidziyah dalam prakteknya menjadi lebih luas daripada sekedar pelaksana harian dari tugas-tugas yang diberikan oleh dewan Syuriyah. Tanfidziyah kemudian semakin banyak mengurus hal-hal yang berhubungan dengan masalah politik dan dengan pihak luar. Kedudukannyapun lalu berkantor pusat di Jakarta. Sementara itu, dewan syuriah tetap dijabat oleh para kiai sepuh (senior) dari beberapa pesantren

[10] Nakamura (1982:27) dalam membahas perilaku politik NU dan dalam hubungannya dengan pemerintahan, membagi sejarah NU dalam 5 periode yaitu: (a) 1926-1942 ketika NU mengambil sikap nonpolitik dan nonkooperasi yang ketat terhadap pemerintah kolonial Belanda; (b) 1942-1945 ketika dipaksa bekerjasama dengan pemerintah pendudukan Jepang; (c) 1945-1952 ketika berpartisipasi dalam pemerintahan Republik melalui Masyumi, di mana NU memperoleh status keanggotaan istimewa; (d) 1952-1973 ketika NU menjadi partai politik yang berdiri sendiri, serta (e) periode sesudah 1973 di mana NU bergabung dengan PPP. Perlu dicatat bahwa saat Nakamura menulis periodisasi tersebut di tahun 1982, NU belum keluar dari PPP.

terkenal di daerah. Akibatnya ketegangan di antara para kiai sepuh yang duduk dalam syuriah dengan para politisi NU yang duduk dalam tanfidziyah sering kali tidak dapat dihindarkan lagi.

Keluarnya NU dari PPP sebagian dikarenakan berbagai kekecewaan dari para pemimpin NU dalam persaingan kekuasaan dengan unsur-unsur lainnya dalam PPP. Namun, dari sisi yang lain, gejolak tersebut juga merupakan manifestasi dari konflik intern dalam diri NU, khususnya antara golongan ulama yang ingin tetap mempertahankan NU sebagai jamiyah diniyah 'murni' yang hanya mengurusi soal keagamaan, pendidikan dan sosial kemasyarakatan, dengan golongan politisi dalam NU yang berpandangan bahwa untuk dapat berperan dalam masyarakat luas NU harus terjun langsung di bidang politik praktis. Kembalinya NU ke khittah 1926, dengan demikian, dapat dilihat sebagai upaya para kiai senior untuk memperoleh kekuasaan kembali atas para politisi NU (lihat Marijan 1992: 132-156).

Di dalam NU, walaupun secara organisatoris tampak adanya hierarki, jalannya organisasi selalu dibayangi, di satu pihak oleh prinsip kemandirian dari setiap ulama dan di lain pihak oleh kuatnya nilai penghormatan dan kepatuhan kepada kewibawaan para kiai yang lebih senior. Prinsip yang pertama memperlihatkan bahwa 'pada pokoknya NU adalah suatu konfederasi horisontal atau suatu aliansi kesetiakawanan para ulama yang otonom bukan hierarki yang monolitik dan tersentralisasi' (Nakamura 1982: 14). Sedangkan prinsip yang kedua muncul dalam bentuk kuatnya pengaruh dari para kiai sepuh, baik di dalam maupun di luar organisasi.

Prinsip kesetiakawanan di antara para ulama tercermin dalam cara mengatur hubungan di antara berbagai tingkat dewan agama. Suatu keputusan yang diambil oleh dewan agama tingkat yang lebih tinggi dalam organisasi NU tidaklah dengan sendirinya mengikat

dewan agama yang lebih rendah, atau ulama individual (Nakamura 1982: 15). Sebagai organisasi, NU dapat dikatakan sangatlah longgar.

Dalam perkembangannya, NU telah menjadi organisasi keagamaan dan politik pada tingkat nasional. Berbagai cabang dibuka di Luar-Jawa, dan pengurus Tanfidziyah dipindahkan ke Jakarta. Dewan syuriah tetap dipegang oleh para kiai di pesantren di daerah. Sebagai organisasi para kiai, NU memiliki basis sosial di lingkungan pesantren: para santri (tidak hanya yang tinggal di pondok, tapi juga pengunjung pengajian, anggota tarekat, dan sebagainya) dan keluarganya, serta massa umat Islam tradisional di pedesaan.[11]

Perlu dicatat bahwa di samping NU terdapat beberapa organisasi massa yang dikenal mempunyai afiliasi dengan NU. Organisasi tersebut diantaranya adalah: Ansor, yaitu organisasi para pemuda NU; Banser yang merupakan semacam organisasi para-militer yang sangat aktif pada dekade 1960-an, organisasi wanita muslimat, organisasi mahasiswa PMII (Perhimpunan Mahasiswa Islam Indonesia), organisasi pelajar IPNU (Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama) dan beberapa lagi yang kurang dikenal secara luas. Masing-masing organisasi itu memiliki struktur organisasinya sendiri, dari tingkat pusat hingga ke desa. Di pedesaan di antara organisasi tersebut hanyalah Ansor dan wanita muslimat yang sering kali ada pengurus organisasinya serta mempunyai beberapa kegiatan.

2.2 NU dan Dinamika Politik Lokal

Hasil pemilihan umum tahun 1955 sering dianggap sebagai refleksi yang lugas dari perimbangan kekuatan-kekuatan politik

[11] Pada pemilu 1955 dan 1971 NU memperoleh dukungan kuat dari daerah Jawa Timur (termasuk di dalamnya Madura), Jateng, dan Kalimantan Selatan.

di Indonesia pada masa sesudah kemerdekaan hingga tahun 1960-an. Dalam pemilu 1955 di Kecamatan Tayu, NU meraih 27% dari jumlah suara. Angka perolehan ini menempatkan NU di urutan kedua setelah PKI yang memperoleh 37%. Sedangkan PNI yang memperoleh dukungan kuat di kalangan pegawai pemerintah, memperoleh 22%. Partai Islam lainnya yaitu Masyumi hanya memperoleh 7% dan PSII kurang dari 1%. Partai Islam kecil lainnya, seperti Perti, boleh dikatakan tidak memiliki pendukung di daerah ini.[12] Hasil pemilu untuk kecamatan Margoyoso tidak diperoleh, namun menurut ingatan penduduk, NU menempati urutan pertama, kemudian PKI dan PNI. Penduduk bahkan tidak menyebut Masyumi yang pada tingkat nasional memperoleh suara lebih banyak daripada NU.[13] Bisa jadi hal itu terjadi karena kecilnya jumlah pengikut Masyumi yang pada tahun 1960 telah dibubarkan oleh pemerintah karena keterlibatan beberapa tokoh pemimpinnya dalam pemberontakan PRRI di Sumatra. Namun yang jelas, di daerah Tayu, NU-lah - bukan Masyumi - yang memainkan peran penting sebagai simbol gerakan Islam.

Pada Pemilihan Umum 1971, walaupun Golkar merupakan pendatang baru, tetapi melalui dukungan ABRI dan aparat birokrasi, berhasil menyodok perolehan suara dan mengalahkan

---

[12] Daftar Hasil Perhitungan Pemungutan Suara pemilihan Umum D.P.R.D. Kabupaten Pati dalam Daerah Kecamatan Tayu pada Tahun: 17 Djuli 1957. Arsip pribadi milik Munardi, pensiunan pegawai penerangan Kecamatan Tayu.

[13] Pemilu tahun 1955 untuk seluruh Indonesia menghasilkan empat partai besar yaitu PNI, Masyumi, NU, dan PKI yang masing-masing berturut-turut memperoleh suara sebesar 8,5 juta (22,3%), 8 juta (20,9%), 7 juta (18,4%) dan 6,1 juta (16,4%) dari keseluruhan suara yang ada. Di samping itu terdapat partai-partai kecil, di antaranya PSII, Perti, Partai Persatuan Tarekat Islam, dan Angkatan Kesatuan Ummat Islam, yang keempatnya merupakan partai yang bernafaskan Islam. Masing-masing secara berturut-turut memperoleh 1,1 juta suara (2,9%), 483.000 (1,3%), 85.000 (0,2%), dan 81.000 (0,2%) (Feith 1957: 58 dan van Narle 1956: 258). Untuk NU suara terbanyak diperoleh dari daerah pemilihan Jawa Tengah dan Jawa Timur, serta Kalimantan Selatan. Sedangkan Masyumi selain Jawa Barat, juga dari daerah Luar Jawa.

peserta pemilu lainnya.[14] Di kecamatan Tayu dan kecamatan Margoyoso Golkar langsung memperoleh masing-masing 59% dan 55% dari jumlah suara setempat. Kecuali NU yang di kecamatan Margoyoso dan Tayu masing-masing meraih 35% dan 27% dari jumlah suara, partai-partai politik lainnya memperoleh suara kurang dari 5%. Dengan demikian, di daerah Tayu NU menjadi satu-satunya partai politik dengan jumlah pendukung yang cukup besar di luar Golkar.

Dalam pemilihan umum selanjutnya yang hanya diikuti oleh 3 kontestan, yaitu PPP (fusi partai-partai Islam), Golkar dan PDI (fusi partai-partai non-Islam), dominasi Golkar pada tingkat kecamatan di daerah Tayu hampir tak tergoyahkan.[15] Namun demikian, gambaran di tingkat desa menunjukkan perimbangan yang lebih bervariasi. Di beberapa desa, PPP yang setelah tahun 1973 NU berada di dalamnya, tetap merupakan pesaing yang tangguh bagi Golkar. Bahkan di beberapa desa, PPP mengungguli dalam perolehan suara.[16] Di Kedungsantri, misalnya, hasil pemilihan umum 1977 dan 1982 menunjukkan bahwa di kedua pemilihan tersebut PPP meraih lebih dari 80% suara (lihat tabel). Golkar yang di tempat lain mampu memperoleh kemenangan

---

[14] Menjelang pemilu 1971 di hampir setiap desa ditempatkan satu atau dua orang anggota ABRI untuk memberi penjelasan tentang Golkar. Kepada para lurah dan pegawai negeri diminta menanda tangani monoloyalitas. Salah seorang pamong desa ditahan oleh Kodim 409 Pati karena menolak menandatangani monoloyalitas. Ia ingin tetap NU dan menolak masuk Golkar. Pada pemilu berikutnya tekanan semacam itu tidak dilakukan lagi, walaupun tekanan psikologis tetap ada.

[15] Secara berturut-turut di kecamatan Tayu pada pemilu 1977, 1982, dan 1987, Golkar memperoleh suara sebesar 59%, 53%, 59%, dan 66%. Sedangkan di kecamatan Margoyoso perolehan suara untuk tahun yang sama adalah ...

[16] Dalam pemilu 1982, saat sebelum NU menyatakan diri keluar dari PPP, dari 21 desa yang ada di Kecamatan Tayu 4 desa dimenangkan oleh PPP, dan 4 desa lagi perolehan PPP dan Golkar berimbang. Situasi ini berubah drastis berupa kemerosotan PPP setelah pada tahun 1984 NU menyatakan diri meninggalkan politik praktis. walaupun demikian di kebanyakan desa di daerah Tayu tetap saja NU dianggap sebagai pesaing utama.

mutlak, di Kedungsantri hanya mampu mengumpulkan sekitar 15% suara.[17] Perubahan perolehan suara yang cukup mencolok di Kedungsantri baru terjadi pada pemilu 1987 ketika perolehan Golkar naik dua kali lipat, yaitu dari sekitar 15% pada pemilu 1982 menjadi 35%, sedang suara PPP merosot dari 80% menjadi 52% saja. Perubahan ini, yang juga terjadi di banyak tempat lain, terkait erat dengan keluarnya NU dari PPP beberapa tahun sebelumnya.[18] Sedangkan di Karangarum dan Mletik, persaingan di antara PPP dan Golkar cukup tajam. Selisih perolehan suara di antara keduanya tidak terlalu mencolok, bahkan di Karangarum kemenangan itu silih berganti.

Di desa-desa PPP-nya yang kuat, para pemimpin NU yang sebagian besar adalah kiai, telah menjadi sasaran berbagai usaha pemerintah untuk menjinakkan mereka. Usaha dimaksud sangat bervariasi, mulai dari yang sangat lembut berupa himbauan, bujukan, dan dorongan, sampai kepada yang keras berupa tekanan atau intimidasi. Beberapa contoh dari usaha pemerintah yang secara lembut dilakukan untuk merangkul para kiai, misalnya, terjadi di Kedungsantri menjelang pemilu 1977. Dalam rangka mendekati para kiai, pemerintah kabupaten memberikan bantuan

---

[17] Angka hasil pemilihan umum tahun 1955 dan 1971 untuk desa Kedungsantri tidak diperoleh, namun menurut ingatan penduduk dapat dipastikan bahwa NU di desa ini memperoleh kemenangan mutlak di kedua pemilihan umum tersebut. Kemenangan mutlak dari partai Islam di desa ini tentu tidak lepas dari banyaknya pesantren yang ada di desa ini. Di lain pihak, lemahnya aparat pemerintah desa setempat (lihat uraian bab 5) menyebabkan pemerintah tidak memiliki sarana untuk menjaring suara bagi Golkar.

[18] Pernyataan resmi NU menyebutkan bahwa dengan keluarnya NU dari PPP, NU bersikap netral terhadap ketiga partai politik yang ada. Warga NU bebas menyalurkan aspirasi politiknya melalui satu di antara ketiga partai politik yang ada. Namun dalam pelaksanaannya menjelang pemilihan umum 1987 beberapa tokoh NU giat melakukan apa yang dikenal sebagai aksi 'penggembosan' yang pada dasarnya berupa kampanye kepada waga NU untuk tidak memilih PPP. Uraian tentang bagaimana aksi penggembosan ini dilakukan (lihat Marijan 1992: 161-194).

dana yang cukup besar kepada salah seorang kiai di desa itu untuk membangun pondok yang lebih besar dari yang sudah ada. Melalui usaha ini para pejabat pemerintah berhasil membujuk kiai itu agar bersedia berkampanye bagi Golkar. Hanya saja, reaksi keras dari beberapa kiai lain di sekitarnya, yang muncul kemudian, menyebabkan usaha mempengaruhi lingkungan pesantren dan penduduk setempat agar mau memilih Golkar, menjadi gagal. Akibatnya Golkar tetap mengalami kekalahan telak di Kedung-santri. Sebaliknya, yang kemudian terjadi, adalah pesantren tersebut untuk waktu yang cukup lama ditinggalkan oleh sebagian besar santrinya.

Bujukan melalui pemberian bantuan semacam itu juga terjadi di Karangarum. Menjelang pemilihan umum 1982, dalam rangka acara berbuka puasa bersama, camat beserta stafnya mengunjungi Karangarum. Dalam acara tersebut camat menyetujui usul salah seorang kiai di Karangarum agar dana Bantuan Desa (Bandes) sebesar Rp 1.300.000,- yang semula dianggarkan untuk membeli kerbau guna menambah tenaga hewan dalam pengolahan sawah

Fatwa dalam pemilu 1982

diizinkan untuk memperbaiki beranda dan tempat wudlu di masjid. Camat nampaknya ingin menunjukkan bahwa pemerintah dan Golkar menaruh perhatian yang besar tidak hanya terhadap pembangunan ekonomi, tetapi juga terhadap perkembangan agama. Karena itu, walaupun Bandes resminya ditujukan untuk mendorong swadaya masyarakat dalam membangun prasarana ekonomi, camat secara langsung menyetujui usulan tersebut.

Namun demikian, penggunaan tekanan atau intimidasi bukannya tidak dilakukan. Tekanan tersebut, misalnya, berupa ketatnya pemberian izin bagi penyelenggaraan pengajian. Bahkan menjelang pemilu 1982 kiai Muhnajir dari Mletik telah diinterogasi dan ditahan beberapa hari oleh Komando Distrik Militer di Pati karena dianggap telah melakukan kampanye pemilihan umum tanpa izin sebelum saat yang ditentukan oleh pemerintah untuk melakukan kampanye tiba.

Reaksi dari para kiai tentu saja bermacam-macam dan sering kali juga berubah-ubah. Dalam hal ini Khittah memberi pilihan yang lebih luas kepada para kiai untuk lebih dekat dengan pemerintah. Pengaruh Khittah memberikan pilihan yang lebih luas kepada para kiai untuk melakukan berbagai macam peran di lingkungan, atau dalam kerja sama dengan pemerintah.

Peran Politik Kiai

Walaupun sebagai organisasi NU bersifat longgar, namun menyediakan kepada para ulama sarana organisasi dan jaringan untuk saling bertemu. Satu di antaranya yang dapat dianggap penting adalah baitul masail, yaitu pertemuan antara para kiai (ahli) untuk membahas soal-soal hukum agama. Di daerah Tayu pertemuan semacam itu diadakan oleh cabang NU di tingkat kecamatan secara agak teratur, setiap empat puluh hari sekali. Dalam praktik, jarang sekali penduduk ikut dalam pertemuan semacam itu. Pertanyaan umumnya diajukan melalui seorang kiai,

yang kemudian menyampaikan ke panitia, sebelum pertemuan diadakan. Pertanyaan yang ada dikaji, dicarikan rujukannya. Pertanyaan itu umumnya menyangkut soal ibadah. Ketundukan kepada mazab sangat nampak di sini. Pertanyaan yang tidak diketemukan rujukannya akan ditunda. Hasil keputusan baitul masail ini dikeluarkan sebagai fatwa Syuriah NU. Di Margoyoso, keputusan dari baitul masail itu setelah cukup banyak, dibukukan dalam bentuk stensilan kecil untuk dibagikan kepada para kiai yang hadir atau kepada siapapun yang berminat. Keputusan baitul masail tidak mengikat. Sering kali terjadi bahwa kiai yang tak setuju akan mencari rujukan sendiri.

Salah satu bagian dalam organisasi NU, yaitu ma'arif, mengurusai soal-soal pendidikan. Kebanyak madrasah di daerah Tayu secara formal bernaung di bawah organisasi ini. Namun pengelolaan madrasah nampak sangat independent, baik di bidang dana maupun kegiatan kurikulernya.

Sebagai organisasi, sebenarnya NU tidak banyak memiliki hubungan langsung dengan penduduk. Hanya saja lepas dari administrasi yang longgar dan kegiatan organisasi yang jarang, NU melalui para kiai pendukungnya tetap mendapatkan dukungan populer dari penduduk. Kenyataan tersebut menjadikan organisasi ini selalu diperhitungkan secara politis. Posisi itu telah

pula menjadikan NU sebagai salah satu sarana yang baik bagi para kiai untuk berhubungan dengan pihak luar, khususnya dengan pemerintah.

Bab 10
Arena Konflik dan Kerjasama

Di dalam bab 10 ini akan dibicarakan arena-arena terjadinya konflik dan kerjasama antara para kiai dan elite politik. Konflik dan kerjasama tersebut memiliki bentuk yang bermacam-macam. Demikian pula halnya sebab-sebab pemunculan konflik dan basis kerjasama antara para elite desa, sering merupakan campuran dari bermacam faktor. Persaingan yang bersifat individual tak jarang bercampur dengan persaingan kelompok maupun kelembagaan. Sebelumnya sudah banyak kita singgung mengenai persaingan kepentingan antara para elite desa dalam memperebutkan kesetiaan dan pengaruh, seperti antara para kiai dan para pamong (*modin*), atau antarpara kiai sendiri. Di samping itu, juga ada persaingan kepentingan antara Madrasah dan SD, atau antara NU, PPP dan Golkar.

Dari kasus-kasus yang diuraikan dalam bab ini akan tampak bahwa batas-batas arena konflik dan aliansi politik antarpara elite sesungguhnya berubah-ubah dan tidak tetap. Pada kasus pemilihan kepala desa, sebagaimana akan diuraikan ini nanti, para calon tidak hanya memanfaatkan hubungan yang telah mapan, tetapi juga menciptakan aliansi baru, untuk memenangkan persaingan. Karena itu, usaha merangkul pemimpin lokal seperti kiai sangat diutamakan.

Dalam peristiwa seperti pemilihan kepala desa, persaingan yang semula berdasar pada kepentingan individu untuk memenangkan diri sendiri atau calon yang didukung, dengan mudah akan membangkitkan kembali persaingan lama antara kelompok keluarga dan 'aliran' politik. Pada waktu yang bersamaan, hal itu akan menimbulkan pengelompokan dan aliansi politik baru di atas konflik dan kerjasama yang sudah terbangun sebelumnya.

Di samping itu, tampak pula, para elite desa menutup dan membuka arena konflik sehingga batas-batasnya sering kali berubah-ubah. Kasus ketegangan di sekitar pertunjukan wayang pada waktu sedekah bumi di Mletik, yang juga diuraikan dalam bab ini, menunjukkan bahwa persaingan individual dalam pemilihan kepala desa sebelumnya telah bergeser menjadi persaingan adat dan agama. Dengan perkataan lain, konflik di bidang pemilihan kepala desa dengan mudah membuka konflik baru di bidang lain. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa sebenarnya tidak terdapat pembeda yang bersifat tetap, yang menjadi basis dari setiap konflik dan persekongkolan yang ada di pedesaan. Dalam kasus 'kampung baru' di Mletik (lihat bab 5) misalnya, persaingan ekonomi dengan mudah dibungkus menjadi persaingan agama. Dalam kasus itu tampak bahwa kepentingan agama lebih berperan sebagai pemberi legitimasi daripada motivasi. Ajaran agama tidak jarang dipakai untuk mendapat lebih banyak pengaruh di bidang politik. Demikian pula halnya dengan pemilahan antara santri vs abangan. Walaupun sering kali dipakai sebagai alasan dan slogan, hal itu tidak selalu berada pada pusat konflik, atau pun persekongkolan yang ada antarpara elite desa.

Perlu dicatat bahwa walaupun berbagai konflik dan persekongkolan sering kali melibatkan massa, namun peran utamanya tetap ada pada para elite. Karena itu, dalam bab ini pertama-tama akan dibahas kedudukan para kiai sebagai bagian dari elite desa, khususnya yang berkaitan dengan usaha mempertahankan

sumber-sumber kekuasaan dan kewibawaan mereka. Kemudian, melalui kasus-kasus konkret di sekitar pemilihan kepala desa, akan digambarkan keterlibatan para kiai dalam berbagai konflik dan kerjasama di antara para elite desa dalam memperebutkan posisi dan kekuasaan politik di pedesaan. Melalui kasus konkrit tersebut akan ditunjukkan berbagai dimensi yang kompleks dari peranan kiai dalam dinamika politik di pedesaan.

1. Kiai dan Elite Lokal

Keunggulan para kiai di bidang keagamaan, kedudukan mereka sebagai intelektual desa dan pandangan masyarakat bahwa mereka merupakan orang-orang yang memiliki kekuatan spiritual serta kebajikan melebihi orang kebanyakan, menempatkan para kiai selain sebagai guru dan ahli agama, juga sebagai bagian dari orang terkemuka di pedesaan. Dalam kehidupan sehari-hari, penduduk desa sering datang kepada mereka untuk meminta nasehat dalam berbagai macam persoalan, mencari obat, atau memohon jasa mereka menjadi penengah dalam berbagai perselisihan. Dalam berbagai peristiwa penting yang terjadi di desa, pendapat para kiai sering memiliki pengaruh yang luas. Dalam bab-bab sebelumnya, telah dilihat luasnya pengaruh para kiai itu di lingkungan lembaga-lembaga Islam seperti madrasah, langgar dan pesantren, yang dalam kehidupan masyarakat desa memainkan peranan penting di bidang pengajaran agama dan pendidikan kaum muda. Lebih dari itu, pandangan umat bahwa Islam mengatur secara menyeluruh bidang kehidupan, memberi landasan kewibawaan moral yang luas bagi para kiai sebagai pemimpin mereka.

Kedudukan istimewa para kiai tersebut harus dibagi bersama dengan para elite desa lainnya, khususnya dengan kepala desa beserta para pamong desa yang secara formal memegang otoritas di bidang pemerintahan dan politik. Dalam sub bab ini akan

dibahas secara lebih luas relasi kekuasaan antara para kiai dan para elite lokal lainnya, khususnya kepala desa beserta pamong desa, serta peranan mereka dalam dinamika politik lokal di Tayu. Sebagaimana sudah dilaporkan oleh beberapa penulis, semakin kuatnya campurtangan pemerintah pusat melalui berbagai macam program pembangunan ternyata tidak serta-merta menghasilkan cengkeraman pemerintah pusat yang lebih kuat di desa (Quarles van Ufford 1988: xiii). Bahkan sebaliknya, kedudukan kepala desa dan pamong desa sebagai ujung tombak birokrasi pemerintah pusat semakin terpisah dari lingkungan desa. Situsai itu menyebabkan para pemimpin informal, seperti kiai, menempati kedudukan yang semakin penting. Untuk mendekati rakyat di pedesaan, para pejabat pemerintah tampaknya semakin membutuhkan perantaraan para kiai. Kecenderungan semacam itu dengan mudah dapat diamati dalam peristiwa seperti pemilihan umum, pemilihan kepala desa, dan kadang-kadang juga dalam pelaksanaan berbagai program pembangunan.

Perubahan kedudukan kepala desa itu akan dibahas secara singkat dalam paragraf berikut ini. Pertama-tama akan dibahas proses pemunculan kepala desa sebagai inti orang kuat di desa dan bagaimana upaya mereka mempertahankan sumber-sumber kekuasaan, khususnya dalam menghadapi berbagai macam perubahan dari luar.

1.1 Kepala Desa Sebagai Inti 'Orang Kuat' di Desa

Posisi kepala desa, pamong desa dan kerabatnya sebagai orang kuat di pedesaan terbentuk melalui proses yang panjang. Hüsken (1988: 79-84) mengemukakan bahwa pengaruh masa kolonial telah menempatkan kepala desa secara ekonomis dan politis sebagai inti orang kuat di desa. Sudah disinggung dalam bab 4 bahwa untuk mengusahakan tanaman perdagangan seperti tebu dan kopi, pemerintah kolonial Belanda, pada zaman tanam

paksa maupun pengusaha-pengusaha swasta Barat sesudahnya, memakai kepala desa sebagai perantara untuk memperoleh tanah dan tenaga kerja (rodi). Peran perantara itu selain memberi keuntungan ekonomi yang lumayan berupa insentif dan imbalan kerja, juga memberi peluang besar kepada para kepala desa untuk menentukan masalah tanah dan tenaga kerja di pedesaan. Kedudukan ini pada gilirannya tidak hanya memungkinkan para kepala desa menguasai tanah-tanah yang subur, tetapi juga membagikan tanah desa kepada kaum kerabat dan teman-teman, serta membebaskan mereka dari kerja rodi.

Kedudukan para kepala desa, pamong desa dan kaum kerabatnya sebagai inti dari elite desa masih bertahan hingga saat ini. Orang-orang terkemuka di Karangarum, sebagaimana sudah disinggung dalam bab 5, terutama adalah kaum kerabat keturunan Suto Salyo, salah seorang tokoh yang pada akhir abad yang lalu hingga sekitar tahun 1918 menjadi kepala desa (*petinggi*) di Karangarum. Sesudahnya, dari waktu ke waktu kedudukan *petinggi* hampir selalu di tangan anak keturunannya. Kedudukan monopolistis ini pada masa lalu mereka pertahankan dengan mengangkat sebanyak mungkin kaum kerabat menjadi pamong desa setiap kali lowongan untuk itu terbuka. Dalam pengisian jabatan pamong desa, hanya *petinggi* yang dilakukan melalui pemilihan langsung oleh warga desa. Sementara, posisi pamong desa lainnya merupakan jabatan melalui prosedur pengangkatan. Pada masa lalu boleh dikatakan kepala desalah yang menentukan pengisian lowongan dan pengangkatan pamong desa.[1] Tenggang masa jabatan yang lama dan tanpa batas, memungkinkan para

[1] Kecuali kepala desa, jabatan pamong desa lainnya dapat dikatakan seumur hidup. Sejak akhir tahun 1970-an, sebagai bagian dari usaha pembangunan aparat pemerintahan desa, pemerintah telah mengeluarkan ketentuan batas umur maksimal, tetapi dalam praktiknya banyak terjadi penyimpangan. Menurut peraturan yang baru, praktik nepotisme sebenarnya juga dilarang.

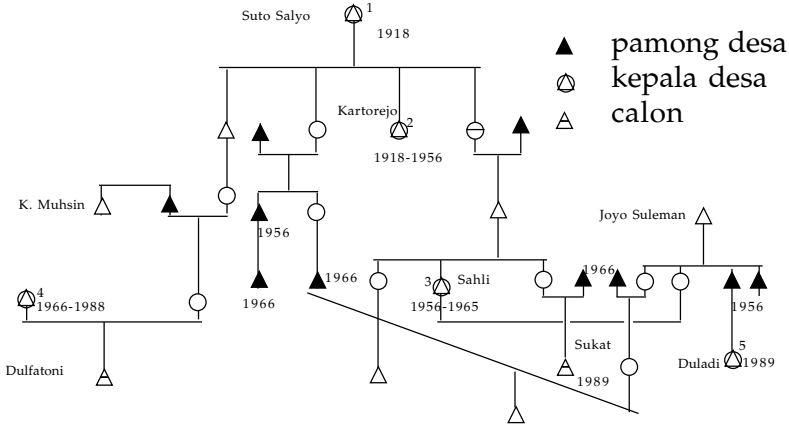
kepala desa menempatkan kaum keluarga dan orang-orangnya pada posisi strategis di dalam struktur pemerintahan desa. Di Karangarum, semasa kepemimpinan *Petinggi* Kartodikromo, misalnya, *kamituwo* (wakil kepala desa) dan salah seorang *bayan* (kepala dukuhan) adalah ipar Kartodikromo, sedangkan *carik* (sekretaris desa) adalah *keponakan* dari Kartodikromo juga. Hubungan keluarga yang luas di antara para pamong semacam itu juga terjadi pada masa-masa sesudahnya (lihat diagram 10.1). Melalui praktik nepotisme ini bukan hanya kedudukan sebagai penguasa desa yang mereka pertahankan, tetapi juga penguasaan terhadap tanah desa (*bengkok*).

Cara lain untuk mempertahankan kedudukan istimewa itu adalah melalui hubungan perkawinan. *Ngumpulke balung pisah* (mengumpulkan tulang yang tercerai berai) merupakan ungkapan yang lazim bagi perkawinan antarkerabat sendiri, baik kerabat dekat (*sedulur cedhak*) maupun kerabat jauh (*sedulur adoh*). Perkawinan di antara saudara dekat, terutama *misanan* dan *mindoan*, sering terjadi. Perkawinan semacam itu dianggap ideal karena harta tidak jatuh ke tangan orang lain. Praktik nepotisme di lingkungan pamong desa serta perkawinan antarkerabat, adalah bagian usaha untuk mempertahankan kedudukan, kekayaan dan status sosial di lingkungan sendiri. Dengan perkataan lain, keduanya merupakan usaha mempertahankan *social closure*[2] di antara kelompok elite di pedesaan untuk memperkuat kedudukan sosial, ekonomi dan politik. Usaha semacam itu merupakan gejala umum di banyak desa di Jawa (Hüsken 1991: 151-167, Schulte Nordholt 1987: 271-284, Zacharias 1975: 323-333). Sebagai akibatnya, praktek ini telah menjauhkan mereka dari penduduk desa: suatu hal yang juga dialami oleh para kiai.

---

[2] Tentang pengertian *social closure*, lihat Murphy (1983: 632).

Diagram 10.1 *Hubungan perkerabatan pokok diantara calon dengan elite desa Karangarum*



Kedudukan kepala desa tidak pernah sepenuhnya kuat. Mereka selalu harus bernegosiasi dengan penduduk (Jay 1969: 295-97, 353-69,401-6; dan Koentjaraningrat 1967: 244-280). Kedudukan mereka yang dualistis, yaitu sebagai pelaksana atau ujung tombak birokrasi pusat di tingkat desa, sekaligus sebagai wakil kepentingan rakyat yang memilihnya, sering kali dilihat sebagai akar kelemahan tersebut.[3] Namun, perlu juga dicatat bahwa sifat dualistis tersebut sebenarnya tidaklah berada pada posisi yang seimbang. Sebagaimana ditunjukkan oleh Sayogyo (1973), melemahnya sumber-sumber pendapatan desa dan menguatnya peran pemerintah pusat mendorong para *petinggi* semakin menggantungkan sumber kewibawaan dan dukungan ekonomi mereka kepada pemerintah pusat. Perubahan ini telah diikuti dengan menipisnya dukungan penduduk terhadap para *petinggi*nya. Gejala yang terakhir ini, di daerah Tayu, dengan mudah dapat diamati dari kenyataan bahwa banyak kepala desa

[3] Tentang kedudukan kepala desa yang dualistis ini, lihat Schulte Nordholt (1987), khususnya bagian III.

yang ragu-ragu untuk mencalonkan diri lagi. Masa-masa pemilihan kepala desa baru selalu merupakan masa kritis bagi mereka. Baik di Karangarum maupun Mletik, kedua mantan kepala desa membatalkan pencalonan mereka kembali karena ragu-ragu apakah masih akan memperoleh dukungan dari penduduk. Kekhawatiran ini cukup bisa dimengerti. Setiap mantan kepala desa yang ingin mencalonkan diri lagi harus siap menghadapi persaingan keras dari pesaing lamanya, dan dari para bekas pendukung yang tidak terpuaskan keinginannya. Apalagi, dalam koran sering diberitakan kegagalan mantan kepala desa untuk terpilih kembali. Bahkan, salah seorang mantan kepala desa dari salah satu desa di daerah Tayu, gagal menjadi kepala desa walaupun dia adalah calon tunggal. Dia gagal mengumpulkan lebih dari separo suara yang disyaratkan. Penduduk lebih suka memilih kotak kosong daripada memberikan suara mereka kepadanya.

Sementara itu, sebagaimana sudah disinggung pada awal bab ini, keharusan kepala desa memenuhi berbagai macam program dari pusat, acap kali tidak disertai dengan menguatnya kedudukan mereka di mata penduduk desa. Baik di Karangarum maupun Japat Lor, pelaksanaan program seperti P3B (Pemberantasan 3 buta yaitu buta aksara Latin, buta bahasa Indonesia dan buta pengetahuan dasar kenegaraan), Keluarga Berencana (KB), penarikan pajak, dan usaha menggerakkan swadaya masyarakat, mengalami kesulitan dalam pendekatan kepada rakyat. Di Karangarum dan beberapa desa lain di Tayu, program P3B yang pada dasarnya merupakan program pendidikan orang dewasa tersebut, pada awalnya ditolak oleh penduduk atas dasar alasan bahwa walaupun mereka tidak dapat membaca huruf Latin, tetapi pada umumnya mereka telah dapat membaca huruf Arab. Demikian pula halnya dengan berbagai macam tarikan, sumbangan dan pajak, oleh penduduk lebih dirasakan sebagai tambahan beban dan campur tangan dari luar di atas kewajiban lain (keagamaan dan sosial

sehari-hari) yang ada selama ini. Khususnya di bidang keluarga berencana, masalah keabsahan moral merupakan persoalan yang sangat sulit diatasi tanpa keterlibatan para kiai dan pemuka agama Islam lainnya (bandingkan Niehof 1988: 135-147). Usaha pemerintah untuk melibatkan para kiai dan orang-orang terkemuka lainnya di dalam LMD maupun LKMD pada dasarnya mengandung maksud agar memperoleh dukungan dari bawah yang dirasakan semakin menipis. Dalam uraian di sub bab berikut ditunjukkan bahwa dengan kecenderungan semakin jauh kedudukan para pemimpin desa dari masyarakat yang dipimpinnya, meninggalkan celah yang semakin diisi oleh para kiai.

2. Pemilihan Kepala Desa: Peran Kiai yang Semakin Bervariasi

Bagi penduduk desa, jabatan kepala desa selalu menarik untuk diperebutkan. Jabatan itu terhormat, memiliki banyak kekuasaan,[4] juga *renes*, yang berarti mendatangkan banyak kekayaan.[5] Karena itu, pemilihan kepala desa selalu merupakan arena persaingan yang keras antarpara elite yang menginginkan jabatan

[4] Di desa, untuk berbagai urusan seperti bepergian, pindah tempat tinggal ke lain desa, mendaftarkan sekolah, melamar pekerjaan, melaksanakan perkawinan, mengambil kiriman uang di kantor pos dan meminjam uang di bank, dibutuhkan surat keterangan yang harus ditandatangani oleh kepala desa. Di samping itu, setiap penduduk yang sudah dewasa diharuskan memiliki kartu penduduk yang hanya dapat diperoleh melalui kepala desa. Sejak Orde Baru, kedudukan kepala desa semakin memusat. Ia menjadi satu-satunya pintu masuk ke desa bagi berbagai macam kegiatan pembangunan.

[5] Sumber pendapatan resmi dari seorang kepala desa ada beberapa macam. Khususnya di Jawa, setiap kepala desa berhak atas *pologoro* yaitu prosentase tertentu yang harus diserahkan kepada kepala desa dari nilai transaksi penting yang dilakukan oleh penduduk desa seperti penjualan tanah dan ternak besar (kerbau, sapi dan kuda), atau bila penduduk menyembelih hewan besar itu. Besarnya *pologoro* itu ditentukan berdasar kesepakatan penduduk sebelum pemilihan kepala desa dilakukan. Di Karangarum dan Mletik, besarnya *pologoro* untuk jual-beli tanah adalah 5% sedang untuk jual beli ternak besar adalah 2%. Di samping itu, semenjak digalakkannya pemungutan pajak, kepala desa

itu dan para pendukungnya yang mengharapkan keuntungan tertentu, bila calon yang didukungnya memperoleh kemenangan. Dalam peristiwa 'luar biasa' seperti pemilihan kepala desa tersebut, faksionalisme dan perubahan aliansi politik antarpara elite desa, sebagaimana akan diuraikan dalam subbab ini, dapat lebih mudah diamati.

Perlu dicatat bahwa sebagai usaha memodernkan aparat pemerintahan desa, pada tahun 1979 pemerintah telah mengeluarkan Undang-undang No 5 Tahun 1979. Dalam Undang-Undang tersebut masa jabatan kepala desa dibatasi maksimal 8 tahun, dengan kemungkinan diperpanjang satu kali. Selain itu, ditetapkan juga sejumlah syarat yang harus dipenuhi oleh setiap calon kepala desa, baik yang menyangkut umur, pendidikan minimal dan keharusan menempuh serangkaian ujian yang diadakan oleh pemerintah daerah tingkat kabupaten.[6]

Berdasarkan ketentuan Undang-undang tahun 1979 tersebut, pada tahun 1988, di seluruh Jawa Tengah terdapat sekitar 6500

---

mendapatkan insentif sebesar 2,5% dari pajak yang berhasil dikumpulkan dari penduduk. Penerimaan terbesar dari seorang kepala desa adalah dari hak mengolah tanah *bengkok* yaitu tanah desa, dapat berupa sawah, tegal, atau tambak yang selama yang bersangkutan menjabat sebagai pamong desa, diberikan hak menikmati hasilnya sebagai gaji. Luasnya tanah *bengkok* bervariasi dari satu ke lain desa, dan juga bervariasi di antara satu dan lain jabatan dalam pamong desa. Di Karangarum, *bengkok* kepala desa meliputi sawah seluas 8 ha dan tambak seluas 7,5 ha. Sedangkan di Mletik, bengkok kepala desa berupa sawah seluas 6 ha. Pada umumnya, semua bengkok kepala desa merupakan tanah yang berkualitas terbaik dari desa yang bersangkutan.

[6] Pada tahun 1973 pemerintah daerah tingkat I Jawa Tengah pernah mengeluarkan peraturan daerah yang isinya kurang lebih sama dengan isi UU No. 5 tahun 1979. Peraturan itu lebih dikenal sebagai Perda I tahun 1973. Di beberapa daerah di Jawa Tengah Perda I ini pernah diterapkan, namun tidak secara ketat dan merata. Banyak kepala desa yang sudah menjabat lebih dari 8 tahun, tetapi karena pertimbangan tertentu, misalnya untuk memenangkan Golkar di daerah itu, tidak diganti. Dulrahman, kepala desa di Karangarum yang baru saja diganti, misalnya, telah menjabat kepala desa selama 22 tahun, yaitu sejak 1966 sampai tahun 1988.

desa dari sekitar 7800 desa yang ada di propinsi itu, yang perlu melakukan pemilihan kepala desanya.[7] Secara bertahap[8], keseluruhan proses penggantian kepala desa itu diharapkan dapat diselesaikan dalam waktu 3 tahun. Di wilayah kabupaten Pati, proses penggantian kepala desa itu dimulai sejak pertengahan tahun 1988. Pada saat penelitian lapangan untuk studi ini dilaksanakan, desa di kecamatan Margoyoso dan 8 desa di kecamatan Tayu sedang dalam proses pemilihan kepala desa.

Pemilihan kepala desa di Karangarum berlangsung pada saat penulis sedang berada di sana. Situasi itu memungkinkan penulis melakukan pengamatan secara langsung terhadap berbagai proses yang terjadi menjelang, saat dan bulan-bulan pertama sesudah pemilihan kepala desa diselenggarakan di desa itu. Di Kedungsantri, dua kali pemilihan yang direncanakan gagal dilaksanakan karena ketiadaan calon yang memenuhi syarat (lihat uraian dalam bab 5). Tidak adanya tanah *bengkok* di Kedungsantri menyebabkan hampir tidak ada penduduk yang berminat untuk mencalonkan diri. Sebaliknya di Mletik, pemilihan kepala desa telah selesai dua bulan sebelum penulis memasuki desa itu. Karena pengamatan di Karangarum terjadi secara langsung, data dari desa ini memberi lebih banyak kedalaman informasi daripada kasus yang sama di Mletik. Agar tidak mengulang uraian kasus dalam subbab ini, maka penulisan lebih banyak didasarkan pada data yang diperoleh dari desa Karangarum. Sementara, untuk memberikan gambaran yang

---

[7] Sukirno, 'Sekitar Penggantian dan Pemilihan Kepala Desa', *Suara Merdeka* 5 Mei 1988.

[8] Urutan prioritas dalam penyelenggaraan pergantian kepala desa diatur sebagai berikut: tahap ke-1 diperuntukkan bagi desa-desa yang kepala desanya lowong; tahap ke-2 diperuntukkan bagi desa-desa yang kepala desanya diberhentikan karena tindak pidana; tahap ke-3 bagi desa-desa yang kepala desanya sudah berusia di atas 68 tahun; tahap ke-4 bagi desa-desa yang kepala desanya sudah menjabat lebih dari 16 tahun; dan tahap terakhir adalah desa-desa yang kepala desanya menjabat lebih dari 8 tahun.

agak menyeluruh, sebelum membahas masalah faksionalisasi dan perubahan-perubahan aliansi politik, terlebih dahulu akan disajikan secara singkat gambaran umum pelaksanaan pemilihan kepala desa di kedua desa penelitian.

2.1 Pemilihan Kepala Desa di Karangarum dan Mletik

Pada waktu kami memasuki desa Karangarum, sekitar 6 bulan sebelum pemilihan kepala desa dilaksanakan, belum ada kepastian tentang kemungkinan diselenggarakan pemilihan kepala desa. Walaupun demikian, bursa nama calon sudah mulai berlangsung. Beberapa nama yang konon ingin mencalonkan diri mulai beredar dari mulut ke mulut. Bahkan, kampanye mencari pendukung sudah berlangsung secara intensif. Dari khabar umum tentang adanya rencana pemerintah menerapkan UU no 5 tahun 1979 secara merata, penduduk menduga bahwa pergantian kepala desa di Karangarum akan segera terjadi. Masa jabatan Dulrahman sebagai kepala desa yang sudah berlangsung selama 22 tahun, dan diungkitnya kembali oleh camat kasus penyelewengan uang *bandha desa* yang dilakukan oleh Dulrahman dan beberapa orang pamong lainnya beberapa tahun silam, menjadi dasar bagi penduduk untuk menduga bahwa pergantian kepala desa Karangarum akan didahulukan. Permintaan Dulrahman kepada camat agar diperkenankan mengembalikan uang yang dipakainya itu secara mengangsur, hanya menghasilkan pengunduran selama beberapa bulan batas waktu pelunasannya. Batas waktu tersebut telah lewat, sementara Dulrahman belum mengembalikan uang yang diselewengkannya. Dugaan penduduk tidak meleset. Pada awal Nopember 1988, atas usul camat, Bupati Pati mengeluarkan Surat Keputusan (SK) Pemberhentian Dulrahman sebagai kepala desa Karangarum dan mengangkat Haji Kholil, salah seorang pamong desa yang dianggap senior di Karangarum, menjadi pejabat sementara kepala desa hingga kepala desa yang baru terpilih.

Beberapa minggu sesudah serah terima jabatan berlangsung, sebuah panitia pemilihan kepala desa dibentuk oleh camat. Selama sekitar 1 minggu, panitia bekerja keras melakukan pendaftaran pemilih. Pelaksanaan pemilihan umum yang sejak tahun 1971 berlangsung setiap lima tahun, memberi pengalaman dan model administrasi dan 'ritus' pemilihan yang harus dijalankan. Beberapa petugas mendatangi rumah penduduk satu persatu untuk mencatat anggota keluarga yang memenuhi syarat sebagai calon pemilih.[9] Mereka yang berhak ikut memilih, menerima secarik kertas bukti (dikenal sebagai 'surat undangan') yang harus ditunjukkan saat memberikan suaranya nanti. Dari pendaftaran pemilih ini, di Karangarum terdaftar 1285 pemilih, termasuk di dalamnya 106 orang anggota OT (organisasi terlarang), yaitu mereka yang dianggap pernah terlibat dalam organisasi komunis. Pada awalnya, tidak ada kejelasan mengenai boleh tidaknya 106 orang tersebut ikut pemilihan. Kepastian dari Tripida[10] bahwa mereka boleh ikut memilih baru diterima sehari sebelum saat pemilihan. Ketidak-jelasan tersebut selain memberi beban psikologis kepada mereka yang digolongkan sebagai OT, juga mempersempit ruang gerak mereka untuk ikut dalam proses pemilihan.

Pemilihan kepala desa di Mletik dan Karangarum berlangsung dalam waktu yang kurang lebih bersamaan. Pada pertengahan Nopember 1988, kepala desa Mletik diberhentikan dari jabatan setelah 15 tahun didudukinya. Berbeda dengan kepala desa

---

[9] Menurut ketentuan resmi, mereka yang berhak untuk ikut dalam pemilihan kepala desa adalah: (1) berumur 17 tahun ke atas, atau sudah kawin, (2) telah 6 bulan berturut-turut tinggal di desa yang bersangkutan dan berkelakuan baik, dan (3) bukan anggota atau bekas anggota organisasi terlarang (O.T). Penduduk yang sedang berada di luar desa diperkenankan ikut, asal memiliki surat *boro*, yaitu surat keterangan jalan untuk mereka yang ingin berada di luar desa untuk jangka waktu yang agak lama.

[10] Tripida berarti tiga (tri) unsur pimpinan daerah, yang terdiri dari camat sebagai kepala wilayah, Komondan Rayon Militer (Danramil), dan Komondan Sektor Kepolisian (Dansek) setempat.

Karangarum yang mengakhiri jabatannya dengan nama yang tidak baik, kepala desa di Mletik dikenal sebagai seorang kepala desa yang bersih. Walaupun begitu, dia ragu-ragu untuk ikut mencalonkan diri lagi. Kritik tajam yang konon datang dari lingkungan madrasah bahwa sebagai tokoh Islam ia kurang memperjuangkan kepentingan madrasah, dirasakan sebagai kurangnya dukungan dari golongan santri.

2.2 Para Calon

Di Karangarum, meskipun pada awalnya ada sekitar 7 nama disebut-sebut sebagai orang yang berminat mencalonkan diri, tetapi pada saat pendaftaran calon ditutup, hanya ada tiga calon yang mendaftar. Mereka itu adalah Dulfatoni, Duladi dan Sukat. Dulfatoni dan Duladi dikenal sebagai orang santri, sedangkan Sukat adalah seorang abangan.

Dulfatoni berumur sekitar 30 tahun. Ia adalah anak sulung Dulrahman, mantan kepala desa yang akan diganti. Sejak tamat dari sekolah guru agama, dia menetap dan mengajar di sebuah madrasah NU di Pati. Pada mulanya Dulrahman sendiri berminat untuk mencalonkan diri lagi. Akan tetapi, kegagalannya mengembalikan uang yang dipakainya dikhawatirkan akan menyulitkan dirinya untuk lolos ujian saringan. Oleh karena Dulfatoni lama meninggalkan desa, praktis penduduk hanya mengenalnya semasa kanak-kanak.

Sukat seorang pengusaha, berumur sekitar 35 tahun. Ia adalah anak *Bayan* Sunar, yang dalam pemilihan kepala desa pada tahun 1966 dikalahkan oleh Dulrahman. *Bayan* Sunar ini adalah ipar *Petinggi* Sugito, seorang tokoh komunis. Walaupun demikian, ia dikenal sebagai seorang tokoh nasionalis (PNI). Berbeda dengan ayahnya, Sukat tampak tidak terlalu tertarik pada kegiatan politik. Hanya saja, beberapa bulan menjelang pemilihan kepala desa, Sukat mulai sering datang dalam pertemuan AMPI. Sehari-hari,

selain mengurus peternakan ayam, dia selalu sibuk membantu istrinya berdagang di pasar. Sukat adalah salah seorang keturunan Suto Salyo melalui garis ibu.

Duladi, seorang guru SMP swasta berumur sekitar 30 tahun. Ia adalah anak almarhum *Bayan* Subardi yang dikenal sebagai seorang tokoh Muhammadiyah di Karangarum. Ayahnya meninggal pada saat Duladi masih kecil. Dalam pemilihan kepala desa tahun 1956, Bayan Subardi juga ikut mencalonkan diri, tetapi kalah. Setamat Aliyah, Duladi bersekolah di IAIN Semarang. Baru sekitar tiga tahun, dia kembali ke desa lagi untuk menjadi guru di desa tetangga.

Calon lainnya, karena berbagai macam sebab, akhirnya mengundurkan diri. Kiai Muhsin yang pada awalnya sangat berminat untuk mencalonkan diri, akhirnya terpaksa membatalkan rencananya setelah tidak mendapat 'restu' dari Kiai Muhzakir (tentang penolakan Muhzakir, lihat analisis dalam bab 6). Subangun, seorang mahasiswa pertanian dari sebuah perguruan tinggi di Semarang, akhirnya batal karena orang tuanya gagal mencari dukungan biaya dari sanak keluarganya. Dalam pemilihan kepala desa pada tahun 1966, Sugiyono, ayah Subangun, juga ikut dalam pencalonan, tetapi kalah dalam pengumpulan suara. Perlu dicatat bahwa usaha para calon dan pendukungnya untuk menang, tidak hanya meliputi segala upaya untuk memperoleh sebanyak mungkin dukungan penduduk, tetapi juga usaha untuk menyingkirkan lawan-lawan mereka yang potensial dari arena persaingan. Ini terjadi dengan Sutowo, misalnya, salah seorang calon yang dianggap potensial untuk menang.

> 'Sutowo adalah seorang guru SD Negeri, berumur sekitar 40 tahun. Sebagai ketua Karang Taruna, ia sangat populer di kalangan pemuda. Rumahnya telah lama menjadi "markas", tempat berkumpul para pemuda. Dalam pemilihan umum tahun 1987, Sutowo dianggap sukses menggerakkan pemuda dalam berbagai kampanye untuk

Golkar. Di samping itu, Sutowo adalah keponakan dari Petinggi Sugito sehingga memiliki hubungan kekerabatan yang dekat dengan anak keturunan Suto Salyo. Sewaktu mulai tersiar kabar bahwa dia berminat ikut mencalonkan diri, segera muncul isyu bahwa dirinya "tidak bersih lingkungan".[11] Isyu tersebut disertai ancaman bahwa bila dia tetap mencalonkan diri, informasi tentang dirinya yang "tidak bersih lingkungan" akan disampaikan kepada Kepala Kantor Wilayah Departemen Pendidikan, atasannya sebagai guru. Sebenarnya, adanya hubungan kekerabatan dan perkawinan yang luas antarpara elite desa di Karangarum, menyebabkan sebagian besar tokoh di desa itu dapat dikategorikan sebagai tidak bersih lingkungan. Hanya aja, bagi Sutowo, isyu bersih lingkungan cukup kuat untuk memaksanya membatalkan niat untuk mencalonkan diri karena tampaknya ia tidak ingin mengambil risiko kehilangan status sebagai pegawai negeri'.

Setiap calon, selain harus memenuhi beberapa syarat administratif seperti berbagai surat keterangan dan membayar 'sumbangan pembangunan'[12], juga harus menempuh ujian saringan berupa psikotes di kantor kecamatan dan ujian tertulis di kantor kabupaten. Hanya mereka yang dinyatakan lulus ujian saringan yang bisa terus mengikuti pemilihan.

Di Karangarum, ketiga calon yang mengikuti ujian saringan lulus semuanya. Hasil ujian saringan baru diumumkan oleh camat

[11] 'Tidak bersih lingkungan' adalah istilah yang dipakai untuk menggolongkan apakah seseorang memiliki hubungan saudara, atau karena perkawinan dengan orang yang dianggap tersangkut dalam gerakan komunis. Surat bersih lingkungan sering disyaratkan bagi mereka yang ingin mencari kerja, khususnya kalau ingin menjadi pegawai negeri dan ABRI.

[12] Menurut ketentuan dari tingkat kebupaten, biaya pelaksanaan pemilihan kepala desa ditentukan berdasarkan jumlah penduduk desa yang bersangkutan. Untuk desa berpenduduk kurang dari 1000 orang, besarnya biaya adalah 1 juta rupiah. Untuk desa yang berpenduduk 1001 - 2500, sebesar 2,5 juta rupiah. Sedangkan desa yang berpenduduk di atas 2500 jiwa, seperti halnya Karangarum, besarnya biaya pemilihan kepala desa ditetapkan sebesar 3 juta rupiah. Biaya tersebut secara resmi harus ditanggung oleh desa. Memungut biaya dari para calon dilarang. Hanya saja, dalam praktiknya, seperti halnya di Karangarum, separo dari pembiayaan itu dibebankan kepada para calon secara merata. Di desa itu setiap calon dibebani 'uang sumbangan pembangunan' sebesar Rp 500.000,-. Dengan istilah yang berbeda-beda, pembebanan biaya seperti di Karangarum ini juga terjadi di tempat lain.

sehari sebelum hari pemilihan berlangsung. Pada hari itu, undian untuk menentukan tanda gambar juga dilakukan. Dengan cara itu, harapan pemerintah agar kampanye tidak digelar secara besar-besaran dalam waktu yang panjang, yang dinilai sebagai pemborosan dan sumber ketegangan di desa, dapat terpenuhi.

Di Mletik pada mulanya terdapat 5 orang yang mencalonkan diri. Tiga di antaranya yaitu Duljapar, Muhzainun dan Latif oleh penduduk Mletik dikenal sebagai golongan santri. Sedangkan dua lainnya, yaitu Sutono dan Sutarmin lebih dikenal sebagai orang abangan. Hanya saja Sutarmin kemudian ternyata gugur dalam ujian saringan. Orang sering berspekulasi tentang sebab-sebab gagalnya calon tersebut, tetapi sebab yang pasti tidak bisa diketahui.[13]

2.3 Kampanye

Kampanye mengambil bentuk bermacam-macam. Pada minggu-minggu menjelang pemilihan kepala desa, Duladi dengan sepeda motor tuanya rajin mengantar jemput ibu-ibu di Karangarum yang ingin mengikuti pengajian di Kedungsantri atau tempat-tempat lain. Di samping itu, ketiga calon, dengan segala kemampuan yang mereka miliki mencoba memanfaatkan hubungan-hubungan khusus masing-masing. Melalui Kiai Muhpardan, Duladi mendekati para pengurus dan guru-guru madrasah. Di lingkungan ini ia harus bersaing keras dengan Dulfatoni. Melalui ayahnya, ia memiliki pengaruh yang luas di kalangan pengurus dan guru-guru madrasah. Sementara itu, dengan memanfaatkan kasus penyelewengan uang yang dilakukan kepala desa lama, Sukat berusaha mendekati para pamong yang beroposisi terhadap kepala desa. Melalui orang-orangnya, Sukat

[13] Salah satu spekulasi itu adalah agar suara dari golongan abangan tidak terpecah sehingga memudahkan Sutono, calon yang konon didukung oleh camat dan stafnya, untuk menang.

berusaha mendekati golongan abangan. Hanya saja, usaha Sukat untuk menyisihkan Sutowo[14], justru berakibat menyulitkan dirinya untuk mencari dukungan dari sesama golongan abangan yang sebagian besar merupakan pendukung Sutowo. Karena sakit hati, konon Sutowo justru mendorong orang-orangnya untuk mendukung Duladi.

Di Mletik, jauh sebelum pilihan kepala desa diselenggarakan, Sutono, yang berasal dari keluarga kaya, melakukan kampanye dengan memberi penerangan listrik secara cuma-cuma pada beberapa bagian jalan desa dari generator yang ia miliki. Ketika penerangan listrik dari pemerintah memasuki desa ini, usaha tersebut harus dihentikan. Akan tetapi, sebagai usaha kampanye, Sutono telah berhasil menunjukkan perhatiannya kepada kepentingan umum.

Dalam kampanye, isyu agama juga sering dipakai. Konon, misalnya, Kiai Muhpardan dalam salah satu pengajiannya memberi *fatwa* bahwa memberikan suara kepada Duladi yang telah yatim (tidak berayah lagi) merupakan amal yang akan mendatangkan pahala. Isyu ini sangat berkembang di kalangan ibu-ibu menjelang saat pemilihan. Boleh jadi, Kiai Muhpardan sendiri tidak pernah mengatakan yang demikian. Selama kampanye berlangsung, para calon atau para pendukungnya, sering kali melakukan tindakan yang mereka sebut '*ngebom*' (secara harfiah berarti melemparkan bom), yaitu melemparkan isyu, janji atau bahkan fitnah yang dimaksudkan untuk mempengaruhi pendapat umum.

Perlu dicatat bahwa usaha kampanye tidak hanya dilakukan oleh para calon sendiri. Setiap calon mencari satu atau dua orang

[14] Antara Sukat dan Sutowo terdapat hubungan keluarga yang cukup dekat. Keduanya juga dikenal sebagai orang abangan. Konon, usaha Sukat menyingkirkan Sutowo adalah untuk mencegah persaingan di dalam golongan sendiri yang karena suara terpecah, akan mengurangi perolehan suara.

gapit[15], yaitu seseorang yang diminta untuk mengatur dan menjalankan kampanye. Orang tersebut sedapat mungkin diambil dari orang-orang yang telah memiliki pengaruh luas dalam masyarakat sehingga melalui pengaruh mereka itu, dukungan penduduk dapat lebih mudah diperoleh. Itulah sebabnya, tidak jarang mereka meminta seorang kiai untuk menjadi *gapit*.

Di Karangarum, Duladi berhasil meminta Kiai Muhpardan untuk menjadi *gapit*. Untuk hal yang sama, Dulfatoni meminta Kiai Muhsin. Kecenderungan untuk memperoleh dukungan para kiai juga ditemukan di Mletik. Pada pembahasan masalah aliansi politik di belakang nanti akan dibahas kembali masalah pemilihan *gapit* ini.

Pada masa lalu, para calon juga memakai *gapit* dari kalangan para 'jagoan' setempat. Para jago, yang di daerah Tayu disebut *jadug* atau *gagrak*, adalah orang-orang yang dianggap memiliki *ngelmu* atau *kanuragan* dan kekuatan magis (*linuwih* atau *kasekten*) yang diberikan oleh *ngelmu* itu.[16] Para jago ini sering kali berperan sebagai perantara atau penengah antara desa dan dunia luarnya, serta antara lurah dan rakyat di dalam desanya sendiri.[17] Berawal dari keterlibatan mereka dalam proses pemilihan lurah inilah, maka para *jadug* sering kali memiliki hubungan timbal balik dengan kepala desa dalam menjamin keamanan desa atau sebagai 'pengawal pribadi' (Lucas 1989: 34).

---

[15] *Gapit* adalah istilah yang dipakai untuk menyebut orang yang diserahi mengatur kampanye bagi seseorang calon. Di dalam wayang, *gapit* merupakan tangkai pegangan, sekaligus penjepit yang membuat anak wayang yang terbuat dari kulit, atau karton dapat tegak dan dapat dimainkan.

[16] Kedudukan dan peranan para *jadug* atau *gagrak* ini dalam masyarakat di Tayu memiliki kesamaan dengan para *lenggaong* di daerah pasisir barat (Lucas 1989: 31-35). Salah seorang tokoh *jadug* di daerah Tayu adalah seorang yang bernama Joyo Gending, yang karir terakhirnya menjadi lurah di salah satu desa di Tayu. Konon, pada saat terjadi kerusuhan perusakan toko-toko Cina yang berlanjut pada pembakaran Rumak Sakit Kristen Tayu, orang ini mampu menghentikan amukan massa.

Untuk melakukan kampanye, para *gapit* tersebut memilih beberapa orang *sabet*, yaitu orang-orang kepercayaan yang akan bekerja untuk mencari pengikut. Di Karangarum, masing-masing calon memiliki antara 15-20 orang *sabet*. Para *sabet* ini sedapat mungkin diambil dari orang-orang yang berpengaruh di lingkungannya, baik karena kewibawaan mereka atau sekedar karena perangai yang ditakuti. Kelompok Dulfatoni, misalnya, mengambil sebagian besar *sabet*nya dari anggota Hansip (Pertahanan Sipil), sedangkan Duladi, mengangkat *sabet* dari para bekas anggota Banser. Dalam praktik, para *sabet* inilah yang melakukan segala upaya--mulai dari sekedar membujuk, mengirimkan makanan, memberi uang, hingga terkadang juga melakukan intimidasi - untuk mengumpulkan sebanyak mungkin pendukung. Karena itulah, persaingan yang keras dan menegangkan sering kali terjadi antarkelompok *sabet* ini.

Hari-hari menjelang pemilihan merupakan semacam pesta besar bagi hampir setiap keluarga di Karangarum. Para calon berlomba mengirim besekan berisi makanan ke rumah-rumah penduduk disertai permintaan agar mereka bersedia memberikan suaranya kepada calon yang bersangkutan. Penduduk juga diundang datang ke rumah calon untuk ikut membaca tahlil, atau sekedar duduk-duduk sambil menikmati hidangan dan rokok yang tak henti-hentinya disajikan. Secara sembunyi-sembunyi, uang pembelian suara dibagi-bagikan oleh para calon. Uang tersebut besarnya bervariasi antara Rp 2.500-5.000.[18] Oleh karena setiap calon menginginkan sebanyak mungkin pendukung, maka sejauh

[17] Uraian tentang peran perantara dari paro jago ini lihat Onghokham 1975: 63. Ia menulis: 'In the popular image the village leader, the priyayi, the bupati, and finally the king himself werd all jagos, each higher than the last, with the king finally as the super-jago ... The main function of the jago was that of power-broker, the intermediary between higher and lower powers in both a concrete and cosmological sense'. Pembahasan tentang peran jago di Jawa pada zaman kolonial, lihat Schulte Nordholt 1983: 664-675.

masih ada uang yang tersedia, mereka akan berusaha membagikannya kepada sebanyak mungkin orang. Akibatnya, keluarga yang memiliki banyak anggota dewasa umumnya menerima uang pembelian suara yang lumayan besar dari para calon tersebut.[19]

Pelaksanaan pemungutan suara pada hari pemilihan dibuka dan dipimpin oleh camat yang didampingi oleh Danramil dan Dansek. Gambaran pelaksanaan pemungutan suara pada hari pemilihan di beberapa desa di Jawa Tengah telah digambarkan secara rinci oleh Schulte Nordholt (1979: 65-68). Di Karangarum, hasil akhir perhitungan suara menunjukkan kemenangan diraih oleh Duladi dengan memperoleh 564 suara. Kedua lawannya, yaitu Sukat dan Dulfatoni, masing-masing hanya memperoleh 433 dan 266 suara.

Di Mletik hasil pemungutan suara dimenangkan oleh Sutono dengan perbedaan hanya satu suara dari Duljapar, saingan utamanya. Sutono memperoleh 616 suara, sedangkan Duljapar mendapat 615 suara. Dua calon lainnya, yaitu Latif dan Jainun, masing-masing memperoleh 308 suara dan 114 suara.

Perbedaan perolehan suara yang sangat tipis antara Sutono dan Duljapar ini, ditambah dengan isyu bahwa Camat mendukung

---

[18] Cara yang dipakai untuk membagi uang ini ada bermacam-macam. Selain melalui 'salam tempel', yaitu menyelipkan uang saat bersalaman, uang itu juga diantarkan melalui para *sabet* ke rumah-rumah penduduk. Sukat, salah seorang calon yang paling mampu membagikan Rp 5.000,— kepada setiap anggota keluarga yang sudah berhak memilih. Sedangkan Duladi dan Dulfatoni, masing-masing membagikan Rp 3.500,— dan Rp 2.500,— kepada mereka yang diharapkan mendukungnya. Di Mletik, salah seorang calon menuliskan beberapa kalimat dalam huruf Arab dalam setiap lembar uang yang dibagikannya dengan maksud agar mereka yang menerima uang pembelian suara itu takut untuk tidak memberikan suara kepadanya sesuai dengan permintaan saat uang itu diberikan.

[19] Pak Sugi, salah seroang penduduk Karangarum menceritakan bahwa dia bersama istri dan salah seorang anaknya yang sudah berhak memilih, melalui berbagai kesempatan, telah menerima dari para calon seluruhnya sebanyak Rp 37.500,— , suatu jumlah yang bagi keluarga buruh tani ini sama dengan upah mencangkul lebih dari satu bulan.

Sutono, yang merupakan salah seorang pegawainya di kantor kecamatan, menimbulkan kecurigaan dari kelompok pendukung Duljapar bahwa telah terjadi manipulasi dalam penghitungan suara. Karenanya, para saksi dari kubu Duljapar menolak menandatangani berita acara pemilihan dan menuntut dilakukan penghitungan ulang. Persoalan ini baru selesai 2 bulan kemudian setelah bupati turun tangan. Perlu dicatat, perbedaan perolehan suara yang sangat tipis ini, konon merupakan pengulangan dari persaingan antara Muhrowi (ayah Sutono) dengan Muhyidin. Pada saat itu Muhyidin memenangkan pemilihan dengan perbedaan hanya 11 suara dari Muhrowi.

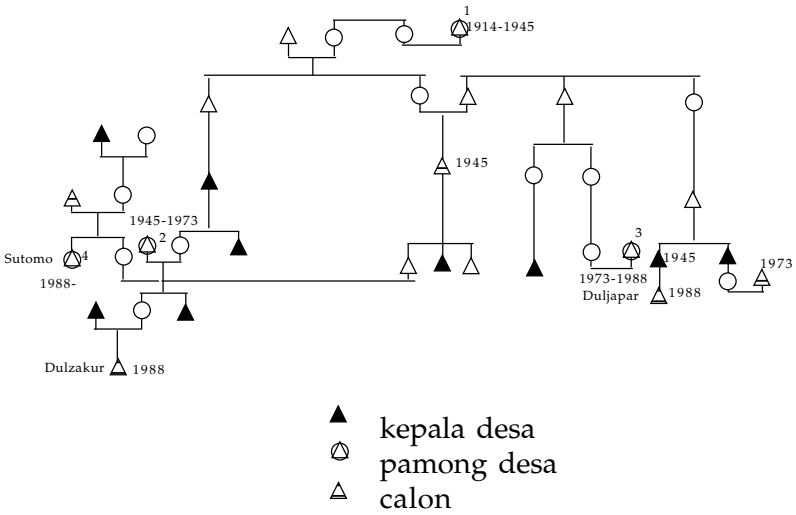
2.4 Faksionalisme dan Persaingan antara Elite yang Sudah Mapan

Analisis terhadap latar belakang para calon yang ikut bersaing dalam pemilihan kepala desa di Karangarum dan Mletik berikut menunjukkan bahwa hampir seluruh calon berasal dari rumpun keluarga elite desa yang sudah mapan dan lama terlibat dalam persaingan memperebutkan posisi dan kekuatan politik di desa.

Diagram 10.1 berikut menunjukkan hubungan kekerabatan yang luas di antara para calon dan elite desa lainnya, baik yang akhirnya bubar maupun yang terus berlanjut. Selain karena keturunan, hubungan itu terjadi juga melalui hubungan perkawinan. Hal yang sama juga kita temui dalam diagram 10.2 untuk desa Mletik. Calon baru dari luar lingkungan elite di kedua desa tersebut sangatlah jarang. Bisa dipastikan bahwa besarnya biaya yang harus dikeluarkan untuk kampanye merupakan salah satu faktor penting penyebabnya.[20] Hanya keluarga kaya yang mampu menyediakan dana yang dibutuhkan. Namun, gejala ini juga menunjukkan bahwa rumpun keluarga, dengan unsur-unsur kekuasaan, status sosial dan kekayaan yang menyatu di dalamnya hingga sekarang, dan tampaknya juga untuk waktu yang masih

akan panjang, tetap memegang peranan penting dalam urusan politik di pedesaan (Hüsken 1991: 167). Kita sudah membahas gejala ini dalam subbab sebelumnya.

Diagram 10.2 *Hubungan perkerabatan pokok diantara calon dengan elite desa Mletik*



Tahun-tahun yang tercantum adalah tahun masa jabatan kepala desa dan tahun pemilihan.

Diagram 10.1 menunjukkan secara jelas dominasi anak keturunan Suto Salyo dalam kepemimpinan desa. Sejak akhir abad yang lalu hingga tahun 1965, jabatan kepala desa di Karangarum selalu berada di tangan anak keturunan mereka. Baru pada tahun 1966, dengan kemenangan Dulrahman, jabatan kepala desa

[20] Di Karangarum ketiga calon yaitu Sukat, Dulfatoni dan Duladi masing-masing secara berturut-turut menghabiskan 8, 6, dan 3,5 juta rupiah selama kampanye dan pemilihan berlangsung. Di Mletik, biaya yang dikeluarkan oleh Sutono dan Duljapar, dua calon yang bersaing keras, mencapai 10 juta rupiah, sedangkan kedua calon lainnya hanya menghabiskan masing-masing sekitar 2,5 juta.

berpindah ke tangan anak keturunan Sutarbu, sebuah rumpun keluarga lain yang juga memiliki pengaruh besar dalam pemerintahan desa. Hanya saja, walaupun penduduk sering menyebut adanya persaingan tajam antara kedua rumpun keluarga ini dalam setiap pemilihan kepala desa, sebagaimana tampak dalam bagan 10.1, hubungan-hubungan perkawinan di antara kedua rumpun itu masih berlangsung.

Semakin kuatnya pengaruh pusat kekuasaan politik dan ekonomi dari luar, mendorong para elite desa semakin berorientasi pada pusat kekuasaan supradesa. Kecenderungan ini telah pula disertai oleh melemahnya pengaruh mereka atas penduduk desa. Dalam situasi demikian, mereka akan berpaling kepada kiai untuk memperoleh perantaraan, baik dalam menghubungkan dengan struktur kekuasaan luar desa maupun terhadap penduduk desa.

Seberapa jauh unsur rumpun keluarga masih memegang peranan penting di bidang politik, khususnya dalam mempengaruhi pilihan penduduk, tampaknya akan sangat dipengaruhi oleh dua faktor berikut: *pertama*, tarik-menarik antara kesetiaan kepada rumpun keluarga vs kesetian kepada agama dan politik, dan *kedua*, perubahan sifat-sifat hubungan kerja di bidang pertanian yang salama ini merupakan basis penting bagi para elite desa dalam menguasai anak buah mereka.

Persaingan antara keturunan Suto Salyo dengan pendatang sudah berlangsung lama. Persaingan antara keturunan asli dan pendatang merupakan gejala umum yang banyak terjadi di daerah Tayu (lihat Hüsken 1988: bab 10). Gejala ini tentu saja berkaitan erat dengan gejala migrasi penduduk antardesa, baik karena perkawinan maupun untuk mencari tanah dan lapangan kerja. Di Karangarum, sebagian pendatang itu menjadi orang kuat setelah kawin dengan penduduk setempat. Sering pula terjadi, orang tersebut juga berasal dari kalangan elite desa di daerah asalnya.

Dalam pemilihan kepala desa yang diselenggarakan di Karangarum pada tahun 1956, persaingan antara keluarga elite di atas berbaur dengan persaingan antara golongan politik yang ada di desa itu. Tentu saja pengaruh persaingan yang 'panas' antara golongan NU, PKI, dan PNI dalam pemilihan umum pertama yang baru saja berlangsung, sangatlah kuat. Walaupun ada 15 calon yang ikut bersaing, di mata penduduk, sebagaimana kini mereka mengenangnya, persaingan yang sesungguhnya adalah antara Sugito yang PKI, Subagyo yang PNI, serta Dulrahman yang NU. Dalam suasana persaingan politik yang hangat pada tahun-tahun pertama sesudah pemilihan umum tahun 1955, afiliasi politik menjadi suatu kemungkinan yang dapat dimanfaatkan untuk ambisi pribadi para calon. Bersamaan dengan itu, sebaliknya, beberapa organisasi politik juga memakai kesempatan tersebut untuk menempatkan anggotanya, atau setidaknya memperoleh pengaruh dari kepala desa yang akan terpilih.[21]

2.5 Upaya Memperoleh Dukungan: Aliansi yang Berubah-ubah

Tidak dapat disangkal bahwa saat seperti pilihan kepala desa, sama halnya dengan saat berlangsungnya pemilihan umum, yang memberi suasana lebih longgar terhadap perubahan aliansi politik baru. Kesempatan semacam itu dapat dimanfaatkan oleh para elite desa untuk memperbaiki posisi dan memperluas basis kewibawaan mereka dengan mengusahakan aliansi baru yang lebih menguntungkan. Sebaliknya, bagi setiap calon, mendapat dukungan dari seorang tokoh masyarakat seperti kiai dianggap sangat menguntungkan. Kiai, setidaknya memiliki pengaruh yang sangat kuat

[21] Di antara 15 calon yang ikut dalam pemilihan kepala desa tahun 1956 itu 4 orang merupakan calon dari luar desa (*tlorongan*). Tiga di antara calon *tlorongan* itu adalah Haji Alibasyar, seorang tokoh NU dari Kedungsantri; Saelan, seorang tokoh PKI dari Margotuhu, sebuah desa yang dikenal sebagai basis komunis, dan Sudiyono, seorang mantri pertanian dari Sukolilo yang dijagokan oleh PNI.

terhadap para santri dan keluarganya. Tak kalah pentingnya tentu, kiai menguasai tempat-tempat pertemuan umum, seperti pengajian di langgar atau masjid yang hampir tidak dimiliki oleh tokoh lainnya. Lebih dari itu, kiai dapat berperan dalam memberi legitimasi ke-NU-an. Kasus Duladi berikut menjelaskan hal itu.

> 'Di mata penduduk Karangarum, Duladi terkenal sebagai orang Muhammadiyah. Karena ia adalah anak almarhum Bayan Subardi yang oleh penduduk semasa hidupnya dianggap sebagai tokoh Muhammadiyah di Karangarum. Selain itu, sewaktu bersekolah di Semarang, Duladi dikenal aktif dalam kegiatan Pemuda Muhammadiyah. Akan tetapi, ingatan paling kuat terhadap Duladi sebagai seorang Muhammadiyah di benak penduduk Karangarum adalah berkenaan dengan penolakan Duladi terhadap permintaan para tokoh NU untuk mengajar di SMP Yama (Yamualim) milik NU, sedangkan dalam waktu yang bersamaan ia memilih mengajar di SMP Muhammadiyah di desa tetangga. Citra yang demikian itu tentu saja sangat tidak menguntungkan Duladi dalam mencari dukungan dari penduduk. Sejak dini Duladi tampak berusaha keras untuk memastikan dukungan dari Kiai Muhpardan. Dari hari ke hari, Duladi tampak semakin sering berada di rumah Kiai Muhpardan, atau berada di langgar atau masjid tempat Kiai Muhpardan memberi pengajian. Di samping aktif mendekati Kiai Muhpardan, beberapa hari sebelum hari pemilihan, Duladi menyelenggarakan *tahlilan* di makam Mutamakin dan *khataman* Al-Qur'an di rumahnya dengan mengundang beberapa orang santri dan anak kiai dari pesantren di Kedungsantri. Puncaknya, konon Duladi juga bernazar bahwa kalau dia terpilih sebagai kepala desa, makam Sosroyudo akan dipugar dan setiap tahun akan diselenggarakan upacara khol di makam tersebut'.

Apa yang dilakukan Duladi ini dapat dilihat sebagai usaha agar dirinya dipandang sebagai orang NU, atau setidaknya sebagai seseorang yang telah 'kembali' ke NU. Tahlilan yang dilakukannya di makam Mutamakin dan nazarnya tentang makam Sosroyudo tentulah dimaksudkan untuk menghapuskan salah satu ciri kemuhammadiyahannya, yang dalam pandangan penduduk di daerah Tayu berkisar pada penolakan aliran tersebut terhadap praktik berziarah ke kubur yang dianggap *musyrik*. Dukungan Kiai

Muhpardan diharapkan akan memperkuat identitas baru yang diinginkan Duladi.

Dukungan Kiai Muhpardan kepada Duladi dapat dipandang sebagai suatu aliansi baru antara Kiai Muhpardan dengan keluarga Bayan Subardi, ayah Duladi. Terutama di sekitar tahun 1950-an, hubungan di antara kedua tokoh tersebut selalu diliputi ketegangan, khususnya mengenai ziarah ke kubur (lihat kembali uraian tentang makam Sosroyudo di bab 5).[22]

Dalam waktu yang bersamaan, dukungan Kiai Muhpardan kepada Duladi, menempatkan Kiai Muhpardan sebagai lawan Dulrahman, dan sekaligus juga Muhsin. Yang terakhir ini, setelah batal mencalonkan diri, bersedia menjadi *gapit* bagi Dulfatoni, anak Dulrahman. Sebelumnya, hubungan antara Kiai Muhpardan dan Dulrahman sering kali berada dalam satu kubu dalam menghadapi, pada mulanya, tokoh-tokoh golongan komunis, dan kemudian tokoh-tokoh golongan nasionalis.

> 'Sebelum menjabat kepala desa, Dulrahman adalah ketua Ansor, sedangkan Kiai Muhpardan adalah ketua Suriah NU. Kedudukan mereka dalam organisasi Islam itu menyebabkan hubungan di antara keduanya sangat dekat. Mereka bersama juga merupakan pendiri dan, untuk waktu yang lama, pengurus sekolah madrasah di Karangarum. Bahkan, pada pemilihan kepala desa di tahun 1956, ketika Dulrahman dikalahkan oleh Sugito, dan di tahun 1966, ketika ia memenangkannya Kiai Muhpardanlah yang bertindak sebagai *gapit* Dulrahman'.

Setelah Dulrahman menjadi kepala desa, hubungan di antara Dulrahman dengan Kiai Muhpardan tidak selalu mulus. Tidak jarang hubungan mereka menjadi tegang. Saat Dulrahman sebagai

[22] Suatu perdebatan terbuka di sekitar tahun 1930-an antara beberapa tokoh NU dengan Muhammadiyah pernah berlangsung sengit di kota Tayu. Salah satu pokok penting yang diperdebatkan adalah juga mengenai ritus ziarah kubur yang dianggap penting bagi golongan tradisional.

kepala desa, terjadi berbeda pendapat dengan Kiai Muhpardan dalam soal KB dan P3B. Dalam pemilihan umum tahun 1982, sebenarnya Muhsin, yang pada saat menjadi ketua Tanfidziah NU merangkap juga sebagai ketua Komisariat Desa (Komdes) PPP, bersaing keras dalam pemilihan umum dengan Dulrahman, kepala desa, yang harus memenangkan Golkar. Akan tetapi semenjak NU keluar dari PPP, Muhsin mulai dekat dengan Dulrahman. Di lain pihak, Muhsin ikut dalam aksi penggembosan, sementara Kiai Muhpardan tetap di PPP. Pertentangan Kiai Muhpardan dengan Bulkin menjadi lebih keras pada saat Muhsin menyetujui permintaan Dulrahman untuk bertindak sebagai *gapit* bagi Dulfatoni.

Perlu dikemukakan bahwa jauh sebelum jelas siapa yang akan mencalonkan diri, sebenarnya sudah ada kesepakatan bahwa bila dari kalangan NU ternyata ada lebih dari satu calon, para tokoh NU hanya akan mendukung salah satu calon saja. Namun, dalam perkembangannya, kesepakatan itu tidak dapat dipertahankan, terutama setelah Kiai Muhpardan, yang menduduki jabatan ketua Dewan Syuriah desa, dan Muhsin yang menjadi ketua Tanfidziyah, ternyata keduanya menjadi *gapit* dari calon yang berbeda.*gapit* bagi Dulfatoni, anak Dulrahman. Sebelumnya, hubungan antara Kiai Muhpardan dan Dulrahman sering kali berada dalam satu kubu dalam menghadapi, pada mulanya, tokoh-tokoh golongan komunis, kemudian tokoh-tokoh golongan nasionalis.

> 'Sebelum menjabat kepala desa, Dulrahman adalah ketua Ansor, sedangkan Kiai Muhpardan adalah ketua Syuriah NU. Kedudukan mereka dalam organisasi Islam itu menyebabkan hubungan di antara keduanya sangat dekat. Mereka juga merupakan pendiri dan, untuk waktu yang lama, menjadi pengurus sekolah madrasah di Karangarum. Bahkan, pada pemilihan kepala desa di tahun 1956, ketika Dulrahman dikalahkan oleh Sugito, dan di tahun 1966, ketika ia memenangkannya, Kiai Muhpardanlah yang bertindak sebagai *gapit* Dulrahman'.

Setelah Dulrahman menjadi kepala desa, hubungan antara Dulrahman dengan Kiai Muhpardan tidak selalu berjalan mulus.

Tidak jarang hubungan mereka menjadi tegang. Ketika Dulrahman menjabat sebagai kepala desa, sering terjadi beda pendapat antara dia dan Kiai Muhpardan dalam soal KB dan P3B. Dalam pemilihan umum tahun 1982, sebenarnya Muhsin, yang pada saat itu menjadi ketua Tanfidziyah NU merangkap juga sebagai ketua Komisariat Desa (Komdes) PPP, bersaing keras dalam pemilihan umum dengan Dulrahman, kepala desa, yang harus memenangkan Golkar. Akan tetapi semenjak NU keluar dari PPP, Muhsin mulai dekat dengan Dulrahman. Di lain pihak, Muhsin ikut dalam aksi penggembosan, sementara Kiai Muhpardan tetap di PPP. Pertentangan Kiai Muhpardan dengan Bulkin mengeras pada saat Muhsin menyetujui permintaan Dulrahman untuk bertindak sebagai *gapit* bagi Dulfatoni.

Perlu dikemukakan bahwa jauh sebelum pencalonan, sebenarnya sudah ada kesepakatan bahwa bila dari kalangan NU ternyata ada lebih dari satu calon, maka para tokoh NU hanya akan mendukung salah satu calon saja. Namun, dalam perkembangannya, kesepakatan itu tidak dapat dipertahankan, terutama setelah Kiai Muhpardan, yang menduduki jabatan ketua Dewan Syuriah desa, dan Muhsin yang menjadi ketua Tanfidziyah, menjadi *gapit* dari calon yang berbeda.

Perubahan aliansi yang diikuti oleh pertentangan di antara para kiai sendiri juga terjadi di desa Mletik. Sadar akan arti dukungan kiai, madrasah dan organisasi NU bagi para calon, Kiai Muhnajir melontarkan ide bahwa pengurus NU, para kiai dan pengurus madrasah di Mletik akan memberikan dukungan penuh dalam kampanye kepada salah seorang calon yang bersedia menandatangani suatu perjanjian. Isi perjanjian itu adalah bila yang bersangkutan menang dalam pemilihan, akan bersedia menyerahkan 1 ha dari tanah *bengkok* haknya, selama ia menjabat kepala desa, untuk dikelola bagi pembiayaan madrasah. Ide ini, walaupun tidak sepenuhnya didukung oleh semua kiai yang duduk

pada kepengurusan NU, berhasil menjadi suatu keputusan rapat yang resmi. Keberatan tentu saja datang dari para calon di lingkungan NU yang berharap secara otomatis akan mendapat dukungan dari para tokoh NU, tanpa harus memberikan imbalan apa pun. Keberatan mereka juga didukung oleh beberapa kiai di blok timur yang masih merupakan kerabat Jafar dan Dulzakur. Usulan Muhnajir ini dipandang sebagai langkahnya untuk memperoleh pengaruh yang lebih besar di kalangan guru-guru madrasah. Suasana tegang memuncak setelah ternyata bahwa Sutono, calon dari lingkungan abangan, justru lebih dulu datang dan menyatakan kesanggupannya untuk menandatangani kontrak. Tak ada orang yang tahu pasti apakah kontrak semacam itu diperkenankan atau dilarang oleh aturan undang-undang. Melalui lobi yang sangat kuat dengan beberapa pejabat kabupaten, kontrak tersebut akhirnya secara resmi harus dibatalkan. Hanya saja, 'paksaan' pembatalan kontrak ini justru membawa posisi Sutono bertambah kuat. Dalam setiap kesempatan berkampanye, Sutono berpeluang untuk berkata bahwa: 'niatnya yang luhur untuk membantu perkembangan *syiar* agama Islam tidak akan berubah dengan perubahan status kontrak', suatu *appeal* moral yang sangat kuat, khususnya di lingkungan kaum santri. Sementara itu, dalam berbagai pengajian, Muhnajir juga menyatakan dukungannya kepada Sutono.

Tawaran Muhnajir untuk memberikan dukungan kepada salah satu calon, juga dapat dilihat sebagai usaha Muhnajir untuk mendekati pemerintah. Untuk waktu yang cukup lama Muhnajir dikenal sebagai tokoh NU yang mengambil sikap oposisi terhadap pemerintah setempat. Sikap ini untuk sebagian merupakan buah persaingan yang laten antara para kiai blok timur dengan blok barat. Kemenangan kepala desa Dulrahman, yang didukung oleh para kiai di blok timur, dalam pemilihan kepala desa tahun 1973, menempatkan Muhnajir di luar aliansi politik antara Dulrahman

dengan para kiai pendukungnya dari blok timur. Di samping itu, pada tingkat kecamatan, Muhnajir selain dikenal sebagai seorang kiai, sekaligus juga sebagai seorang mubalig dan tokoh PPP. Dalam pemilihan umum tahun 1977 dan tahun 1982, Muhnajir adalah salah seorang juru kampanye PPP yang tangguh. Menjelang pemilihan umum tahun 1982, karena ucapan-ucapannya yang dinilai terlalu keras mengritik pemerintah, Muhnajir pernah ditahan selama beberapa hari oleh Kodim (Komando Distrik Militer) 409 di Pati. Namun, semenjak tahun 1984, setelah NU menyatakan kembali ke khittah 1926, Muhnajir mulai lebih dekat kepada pemerintah. Sementara itu, Duldawir, adik kandung Muhnajir yang baru menyelesaikan studinya di IAIN Sunan Ampel, Surabaya, telah diangkat menjadi kaur pemerintahan, mengisi jabatan yang sudah beberapa bulan lowong. Dengan tawaran dukungan kepada calon, Muhnajir dapat berharap akan memperoleh pijakan bagi aliansi baru, setidaknya dengan pejabat desa.

Sewaktu Sutono pada akhirnya memenangkan pemilihan, walaupun hanya dengan selisih satu suara, bagi Kiai Muhnajir kemenangan itu merupakan babak baru dalam aliansinya dengan lingkungan pamong desa dan sekaligus memperkuat pengaruhnya di lingkungan para guru madrasah. Hanya saja bila di lingkungan elite pemerintahan desa dia segera mendapat sambutan hangat, antara lain diangkat sebagai pengurus LKMD dan LMD, namun tidak sedemikian halnya di lingkungan madrasah. Di lingkungan ini ia tetap harus berada dalam situasi ketegangan laten dengan para pengurus sekolah itu, yang sebagian besar didominasi oleh blok timur. Jelaslah, perubahan aliansi sering membawa juga persaingan dan konflik yang tajam di lingkungan kiai sendiri.

2.6 Hubungan dengan Supradesa

Dalam uraian terdahulu sudah disinggung bahwa dalam situasi yang membutuhkan dukungan dari penduduk desa, seperti

dalam pemilihan kepala desa, para kiai sering kali dinilai sebagai perantara yang baik dalam menjaring dukungan dari penduduk. Karisma, kuatnya orientasi dan loyalitas pengikut kepadanya sering kali dapat dimanfaatkan untuk mempengaruhi opini dan agitasi massa. Tidak mengherankan bahwa pada saat-saat terjadi keresahan sosial, pemerintah juga memakai pengaruh para kiai untuk mempengaruhi tindakan massa. Pada tingkat nasional, dalam peristiwa isyu lemak babi, misalnya, pemerintah mencoba memakai pengaruh para ulama (kiai) untuk meredakan heboh yang muncul dalam masyarakat karena isyu tersebut.[23]

Sudah menjadi pengetahuan umum, bahwa latar belakang pendidikan tidak menjamin seseorang dapat lulus tes yang diadakan oleh panitia kabupaten. Masih ada 'faktor X', istilah yang sering dipakai untuk menyebut beberapa faktor yang tidak resmi dan bersifat ilegal, yang diduga ikut menentukan.[24] Kebenaran dari dugaan faktor X tersebut sulit untuk dibuktikan. Namun, yang jelas, kepercayaan penduduk tentang berperannya 'faktor X' tersebut telah mendorong setiap calon memakai segala cara untuk dapat memastikan diri lolos dalam ujian saringan. Dalam rangka itulah

---

[23] Peristiwa isyu lemak babi terjadi pada akhir tahun 1988. Bermula dari daftar sejumlah produk yang dibuat oleh seorang dosen Universitas Brawijaya, Malang, tentang barang-barang produksi yang mengandung gelatin, shortening, dan lard sejumlah dari 63 produk, termasuk sabun mandi Camay, pasta gigi Colgate, susu bubuk Dancow, kecap cap Bango, Indomie dan berbagai macam agar-agar diisyukan mengandung lemak babi. Akibatnya, selain menimbulkan heboh di kalangan masyarakat Islam, karena mereka telah mengkonsumsi barang haram, produsen barang-barang tersebut mengalami kemerosotan pemasaran sangat drastis. Pemasaran Dancow, misalnya, konon anjlok hingga tinggal 25% dari produksi (lihat *Suara Merdeka* 17 November 1988 dan rubrik Laporan Utama *Tempo* 5 November 1988). Untuk meredakan kehebohan itu, suatu tim gabungan dari MUI, Departemen Agama, Departemen Kesehatan dan Departemen Koperasi mengunjungi pabrik Nestle, tempat susu bubuk Dancow di produksi. Dalam salah satu acara kunjungan tersebut, ketua MUI secara demonstratif, setelah membaca 'Bismillah', meminum susu Dancow. Kampanye ini disebarluaskan oleh mass media, dan ternyata mampu meredakan kehebohan.

Muhsin datang kepada Kiai Muhzakir untuk mendapatkan restu. Setiap orang tahu bahwa Muhzakir sebagai anggota Syuriah NU Pusat dikenal sebagai orang yang dekat tidak hanya dengan pejabat kecamatan dan kabupaten, tapi juga pejabat propinsi dan pusat. Dapat dipastikan bukan hanya Muhsin yang datang kepada Muhzakir untuk tujuan yang sama.

Hal yang dilakukan Muhsin juga dilakukan oleh Dulrahman. Sebagai kepala desa dia sangat dekat dengan camat. Hanya saja, walaupun dia bisa berharap mendapat dukungan dari camat, atau setidaknya tidak akan dihambat olehnya, dia tetap meragukan sikap pejabat di kabupaten, yang dalam kasus penyalahgunaan keuangan *bondo desa* menunjukkan sikap keras. Perbedaan antara Muhsin dan Dulrahman terletak pada saluran yang dipakai. Bagi para kiai lokal, hubungan dengan kiai lain, khususnya kiai pesantren merupakan jalur yang dapat dipakai untuk berhubungan dengan pihak luar.

[24] Di antara faktor itu adalah penyaringan politik, preferensi dari pejabat tingkat kecamatan dan kabupaten, bahkan sampai dengan soal uang sogok. Untuk kasus di Karangarum tidak diperoleh informasi yang dapat dipakai sebagai pegangan.

Bab 11
Penutup

Studi ini memusatkan perhatian pada berbagai tanggapan kiai di daerah Tayu terhadap perubahan lingkungan yang cepat di bidang ekonomi, sosial dan politik.

Wilayah yang diteliti adalah daerah Tayu, sebuah bekas kawedanan di daerah pasisir utara Jawa Tengah. Sebagaimana daerah pasisir pada umumnya, Islam telah berkembang merasuk hampir ke seluruh pelosok wilayah. Karena kalah bersaing dengan para pedagang Cina, yang berkembang dengan pesat, mengikuti perkembangan ekonomi komersial di daerah ini sejak awal abad lalu, kelas menengah pedagang Muslim tidak tumbuh. Sementara itu, Islam lebih berkembang di wilayah pedesaan, dengan lembaga pendidikan seperti langgar, pesantren, madrasah dan tarekat sebagai pusat penyiaran ajaran, sekaligus pusat komunitas Islam dengan berpegang pada tradisi sunni.

Namun demikian, perkembangan itu bukannya tanpa saingan. Agama Kristen, walaupun tetap minoritas, telah berkembang dengan pesat di daerah ini, khususnya di kota dan di kalangan Tionghoa; suatu hal yang tidak terjadi di daerah pesisir lainnya. Di samping itu, sejak awal abad ini gerakan komunis telah pula menanamkan akar pengaruhnya. Sarekat Rakyat, ataupun serikat-serikat buruh berhasil menjalankan aksi-aksi pemogokan di beberapa tempat yang mampu menghimpun banyak pendukung.

Dengan demikian, setidaknya sejak awal abad ini, perkembangan Islam di daerah ini selalu dihadapkan kepada persaingan yang tajam.

Usaha para kiai untuk membentuk umat Islam, dalam perjalanan sejarahnya saling terkait dengan berbagai perubahan yang terjadi dalam masyarakat, termasuk di dalamnya usaha-usaha pemerintah untuk merealisasikan tujuan dan program politiknya.

Tayu yang semula merupakan daerah yang terisolir, sejak awal abad yang lalu, telah mengalami perubahan ekonomi yang sangat pesat, khususnya dengan diperkenalkannya tanaman perdagangan di sana. Introduksi tanaman perdagangan itu telah membawa Tayu kepada integrasi kepada sistem yang lebih luas. Husken telah menujukkan bahwa perkembangan ekonomi yang pesat di Tayu ini tanpa terhindarkan juga telah diikuti oleh perkembangan yang pesat pula di bidang politik.

Studi ini menunjukkan bahwa perkembangan agama Islam merupakan bagian penting dari perkembangan masyarakat di Tayu. Menghadapi proses globalisasi di bidang ekonomi dan politik, Islam ternyata telah memainkan peranan penting dalam mempertahankan identitas lokal.

Dalam perjalanan sejarah di Tayu, banyak kiai memiliki keterlibatan luas dan mendalam dalam berbagai gerakan lokal. Sebagian dari mereka bahkan memiliki keterlibatan turun temurun dalam perjuangan untuk menghidupkan pesantren, madrasah dan tarekat, ataupun dalam berbagai gerakan politik, ekonomi dan masyarakat yang ada di daerah Tayu dan sekitarnya. Dalam hal ini, mereka telah memainkan peranan penting dalam membentengi tradisi sunni dari berbagai pengaruh luar yang mengancam, baik dari perkembangan sekolah-sekolah umum, pengaruh politik kolonial, perkembangan agama Kristen, dan bahkan juga dari pengaruh gerakan pembaharuan Muhammadiyah yang datang dari

kota. Keterlibatan para kiai secara luas dan mendalam dalam berbagai gerakan lokal telah memungkinkan mereka memiliki kedudukan yang sangat kuat sebagai pemimpin masyarakat setempat. Kedudukan tersebut nampak tidak mudah untuk digeser, sekalipun oleh para pesaing dari kota yang memiliki pengetahuan umum, pendidikan formal serta pengalaman berorganisasi secara modern yang jauh lebih tinggi. Peran membentengi dan mempertahankan identitas lokal itu masih dilakukan hingga sekarang.

Di daerah Tayu para guru dan ahli agama Islam diberi gelar kehormatan dengan panggilan kiai. Walaupun begitu, pola dan kecenderungan kekiaian mereka bermacam-macam. Setidaknya perlu dibedakan antara kiai langgar, kiai pesantren, dan kiai tarekat. Ketiganya dapat dibedakan satu sama lain dari segi pengikut dan jaringan yang mereka miliki. Kiai langgar dari banyak segi lebih merupakan pemimpin komunitas lokal di sekitar langgar. Ia menjadi semacam 'patriarch'. Otoritas dan kewibawaan mereka lebih banyak didasarkan pada penerimaan dari, dan hubungan dengan, komunitas lokal yang mereka pimpin. Hanya saja, semenjak tahun 1980-an, bersamaan dengan semakin banyaknya langgar yang dibangun oleh pengurus RT dalam rangka memenangkan lomba desa, mulai pula bermunculan kian langgar 'karbitan' yang menjadi kiai tidak melalui tradisi penerimaan oleh masyarakat sekitar, melainkan menjadi kiai karena 'ditunjuk' oleh pengurus RT atau pamong desa setempat. Yang jelas, dari studi ini juga nampak bahwa munculnya seorang kiai sering kali tidak hanya menyangkut faktor-faktor yang berkaitan dengan agama, seperti penguasaan ilmu agama ataupun keterlibatannya dalam pengajaran agama, akan tetapi juga menyangkut berbagai proses politik sekitarnya.

Sedangkan kiai pesantren, dapat dipandang sebagai kiai supralokal, yang memiliki santri dan pengikut dari berbagai tempat

yang lebih luas. Karena itu popularitas menjadi sangat penting. Melalui hubungan kekerabatan dan jaringan transmisi ilmu, para kiai pesantren membangun hubungan dengan kiai-kiai pesantren di tempat lain. Hubungan ini, selain nilai-nilai dan disiplin yang dipertahankan di lingkungan pesantren, merupakan bagian dari mekanisme penting untuk mempertahankan eksklusivitas kedudukan kiai. Otoritas dan kewibawaannya dipengaruhi oleh penerimaan dan pengakuan dari lingkungan kesetiakawanan kiai tersebut. Sedangkan kiai tarekat adalah kiai yang memimpin tarekat sebagai kelompok yang dapat dikatakan sangat eksklusif. Pembedaan ini tentu saja sangat arbitrer dan pada kenyataannya sering terjadi tumpang tindih. Namun demikian pembedaan ini dapat menolong menjelaskan variasi yang sangat besar dari kiai. Di samping itu, sering kali di antara kiai-kiai itu tersebut ada jalinan relasi yang sangat kompleks satu dengan yang lain.

Hasil studi ini juga menjelaskan bahwa para kiai di Tayu memiliki sumber-sumber kewibawaan yang bermacam-macam. Di antara sumber-sumber penting yang mereka miliki, yang antara satu kiai dengan yang lain dapat berbeda-beda, dapat disebutkan: *Pertama*, dukungan dan penerimaan umat. Tidak ada kiai yang tanpa murid atau pengikut yang bisa berupa murid yang langsung belajar darinya, atau orang-orang yang memandangnya sebagai panutan. Seorang yang ditinggalkan oleh umatnya, akan kehilangan sumber kekuatan tawar-menawar politik yang terpenting dalam menghadapi pusat-pusat kekuasaan dari luar. Itu sebabnya tidaklah mengherankan apabila banyak kiai yang walaupun menduduki jabatan tinggi di tingkat nasional, memilih tetap tinggal dipedesaan, di lingkungan umatnya. Popularitas atau ketenaran seorang kiai sering kali menjadi tanda luasnya pengaruh yang mereka miliki. *Kedua*, dukungan kelembagaan. Setiap kiai di Tayu memiliki kaitan setidaknya dengan satu atau dua lembaga, seperti langgar, pesantren, madrasah, dan tarekat. Di lembaga-

lembaga tersebut para kiai tidak hanya menemui para pengikutnya, namun juga memperoleh sarana kelembagaan untuk mewujudkan tujuan-tujuan mereka. Dalam studi ini juga tampak bahwa lembaga-lembaga keagamaan tersebut memiliki fungsi yang sangat penting di bidang politik. Kebijakan depolitisasi Islam yang sejak awal 1970-an dijalankan oleh pemerintah Orde Baru melalui berbagai bentuk regulasi, standardisasi, birokratisasi, dan bentuk-bentuk intervensi lain terhadap lembaga-lembaga keagamaan tersebut, justru mengakibatkan lembaga-lembaga itu menjadi arena politik yang semakin penting . *Ketiga*, jaringan hubungan antarpara kiai. Jaringan tersebut, yang umumnya terbentuk melalui hubungan perkerabatan serta transmisi ilmu, sering kali sangat luas dan, sebagaimana ditunjukkan oleh Dhofier (1982) dan Noor (1990), jaringan ini memiliki fungsi yang bermacam-macam. *Keempat*, hubungan mereka dengan pusat-pusat kekuasaan. Di Tayu beberapa kiai mempunyai hubungan tertentu dengan para pejabat pemerintah pada tingkat lokal, regional, bahkan juga nasional. Beberapa yang lain memiliki hubungan dengan organisasi swasta, seperti LP3ES, P3M, bahkan juga dengan lembaga pengembangan masyarakat dari luar negeri. Dalam hal ini NU, sebagai organisasi para kiai, sering kali menjadi penghubung para kiai lokal untuk berhubungan dengan pihak luar. Hubungan dengan pemerintah dan pusat kekuasaan lain semacam itu semakin berkembang sesudah khittoh NU. *Kelima*, kualitas pribadi para kiai itu sendiri. Dalam hal ini bisa berupa penguasaan terhadap bidang tertentu dalam studi Islam, penampilan yang mengesankan, kesalehan, kemampuan menyembuhkan, pengetahuan umum dan karisma.

Hal penting untuk dicatat, bahwa masing-masing kiai memiliki sumber-sumber kewibawaan yang berbeda-beda. Dari studi ini juga tampak bahwa pentingnya sumber kewibawaan sangat tergantung pada lingkungan, situasi dan dengan siapa dia

berhadapan. Di lingkungan pesantren pada umumnya, sumber-sumber kewibawaan, seperti kualitas pribadi, khususnya penguasaan ilmu dan karisma, atau jaringan antarkiai sangatlah penting. Namun, di pesantren yang mulai bergerak di bidang pembangunan pedesaan, hubungan dengan pemerintah atau dengan NGO kini juga termasuk hal yang penting. Bisa dipastikan bahwa karena relasinya dengan lurah, camat, bahkan dengan pejabat tinggi pemerintah pusat di Jakarta, pada saat mendekati pemilu, popularitas seorang kiai meningkat dan dapat memberi sumber kekuatan tawar menawar yang tinggi baginya.

Lebih lanjut, perlu pula dicatat bahwa sumber kewibawaan bagi seorang kiai tidak selalu bersifat akumulatif. Dengan perkataan lain, sumber kekuasaan yang satu dapat merugikan sumber yang lain. Seorang kiai yang terlalu dekat dengan pemerintah, sebagaimana terjadi dengan salah seorang kiai di Kajen pada tahun 1977, bisa membuat ia kehilangan dukungan dari umatnya. Oleh karena itu setiap kiai harus pandai-pandai memelihara sumber-sumber kekuasaan yang dimilikinya. Di antara satu sumber kewibawaan dengan sumber kewibawaan yang lain dapat pula saling meredusir. Kedekatan kiai dengan pemerintah dengan mudah meredusir kewibawaannya di mata umat. Dalam hal ini setiap kiai tahu di mana batas-batas toleransi baginya. Kegagalan menilai situasi dan pelanggaran terhadap batas toleransi dengan mudah menghancurkan mereka. Batas toleransi ini pun dapat berbeda-beda dan berubah-ubah.

Sejalan dengan hal ini, perubahan-perubahan penting, baik dari luar maupun dari dalam, sering kali menuntut para kiai mencari sumber-sumber kewibawaan baru. Kita sudah melihat (dalam kasus madrasah misalnya) bahwa semakin kuatnya pengaruh pemerintah dalam dinamika politik lokal, memaksa kiai untuk berpaling kepadanya, terutama sebagai sumber ekonomi. Para kiai "independen" yang lalu sangat anti pemerintah, dan

sepenuhnya bertumpu pada dukungan umat, telah memiliki basis yang berbeda. Perkembangan politik akhir tahun 1970-an, yang memberi kedudukan penting bagi pesantren sebagai suatu lembaga swadaya masyarakat, memberi peluang kepada banyak pesantren untuk berhubungan dengan lembaga swadaya masyarakat dan agen-agen pembangunan dari luar negeri.

Dalam mencari sumber-sumber kewibawaan baru, khususnya menghadapi perubahan medan-medan politik sebagaimana diuraikan dalam bab 9, kiai, seperti dikatakan oleh Horikoshi (1987), merupakan entrepeneur politik yang sejati. Menghadapi pengaruh pemerintah, misalnya, kiai tidak hanya menerima dan menjadi perpanjangan usaha pemerintah. Penerimaan itu sering kali hanyalah merupakan bagian saja dari usaha kiai untuk mencapai tujuannya sendiri. Usaha untuk menciptakan madrasah tanpa menghapuskan pesantren dapat dilihat sebagai pemecahan jenius terhadap tuntutan untuk tetap hidup, dengan mempertahankan tradisi sunni dan pengajaran agama. Hal yang sama juga terjadi dalam diri banyak kiai yang aktif dalam dunia politik, dengan sekaligus menjadi pengamal dan bahkan seorang pemimpin tarekat.

Studi ini menunjukkan bahwa arena konflik dan persekongkolan politik yang meilbatkan para kiai di Tayu sangatlah beragam, berubah-ubah, dan terdapat pembeda yang bersifat tetap. Konflik di satu bidang, dengan mudah membuka konflik baru di bidang yang lain. Dari berbagai kasus konflik yang muncul di daerah Tayu. Isu dan kepentingan agama nampak lebih berperan sebagai legitimasi daripada motivasi. Pemilahan antara santri dan abangan, walaupun sering menjadi 'alasan dan slogan' namun jarang berada di pusat konflik ataupun menjadi basis persekongkolan. Di Tayu, persaingan di antara beberapa kiai melibatkan aliansi mereka dengan beberapa tokoh non-muslim.

Dengan konsep kiai sebagai entrepreneur sejati, Horikoshi (1987) menolak teori Geertz tentang kedudukan kiai sebagai '*cultural broker*'. Menurut pendapat saya, dengan memandang kiai sebagai entrepreneur politik tidak harus membuang begitu saja peran kiai sebagai 'cultural broker'. Tidak dapat dipungkiri bahwa peran semacam itu juga ada pada kiai. Kiai tetap menjadi tempat penduduk datang untuk bertanya tentang berbagai perubahan di luar yang tidak mereka pahami. Di samping itu, tidak jarang kita temui kiai memakai pengetahuan luar untuk mempertahankan kewibawaannya di mata umat. Hanya saja harus diingat bahwa posisinya sebagai 'cultural broker' sebenarnya tidak terbatas hanya pada masa transisi, dan dalam kaitan antara kebudayaan nasional dengan kebudayaan lokal. Posisi sebagai perantara itu berada dalam konteks yang lebih luas. Kiai menempati titik silang di antara dunia profan dan dunia religius. Kiai seorang yang dituntut secara terus menerus menafsirkan hubungan antara kedua dunia ini bagi umatnya. Kunci pokok kelangsungan otoritas kiai di mata umatnya justru terletak pada peran perantara dalam segala segi kehidupan beragama umatnya: antara doktrin dan praktek, antara Tuhan dan umat, dan antara peradaban Islam dunia dengan tradisi Islam setempat (bandingkan Horikoshi).

Sebagaimana dibahas dalam Bagian III buku ini, luas dan kuatnya pengaruh kiai terhadap umat dan penduduk pedesaan, menempatkan sebagai tokoh yang oleh para penguasa, selalu harus diperhitungkan: sebagai pesaing yang selalu harus diwaspadai, dan sekaligus sebagai rekanan yang potensial dalam mencapai massa di pedesaan. Di pedesaan peran kiai sebagai perantara ini menjadi semakin dibutuhkan, dengan semakin lebarnya jurang pemisah hubungan antara para pamong desa yang menjadi ujung tombak birokrasi pemerintah pusat, dengan massa rakyat di pedesaan.

Kemampuan kiai untuk bertahan berada dalam situasi yang sedemikian kompleks, tidak hanya ditentukan oleh kuatnya tradisi yang telah mapan di lingkungan pesantren. Justru sejak semula kiai berada pada posisi yang mendua: Ia adalah seorang tokoh agama, sekaligus tokoh politik (lihat kasus Muhsin). Peran ini telah dimainkannya secara amat baik sejak dahulu hingga saat ini. Peran ganda ini memberinya ruang gerak yang cukup untuk membuka dan menutup arena. Karena itu, tidak mengherankan jika reaksi para kiai sering kali sangat bervariasi, bahkan bertolak belakang satu dengan yang lain. Kenyataan bahwa ajaran Islam tidak memisahkan agama dan politik memberi ruang gerak yang semakin lebar bagi kiai untuk menjalankan peran gandanya tersebut.

LEMBAGA SENI BUDAYA MUSLIMIN INDONESIA
NAHDLATUL ULAMA

Daftar Pustaka

Abdullah, Taufik (1987) *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES.

----------,(ed.) (1982) *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES.

Aboebakar, H. (1957) *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid hasjim dan Karangan tersiar*. Djakarta: Panitya Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasjim.

Adas, Michael (1987) *Prophets of Rebellion: Mellenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. Cambridge/London/New York, etc.: Cambridge University Press.

Akkeren, Ph. van (1970) *Sri and Christ, a Study of the Indigenous Church in East Java*. London: Lutterworth Press.

Ali, Fachry (1984) *Islam, Ideologi Dunia dan Dominasi Struktural*. Bandung: Mizan.

----------,(1984) Pasang Surut Peranan Politik Ulama, *Prisma*, XII (4): 19-30.

Ali, Fachry dan Bachtiar Effendy (1986) *Merambah Jalan Baru Islam*. Bandung: Mizan.

Anderson, Benedict R.O.G. (1988) *Revolusi Pemoeda: Pendudukan Jepang dan Perlawanan di Jawa 1944-1946*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

----------,(1983) Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comperative Historical Perspective, *Journal of Asian Studies*, 3: 477-496.

Antoun, Richard T. (1979) *Low-key Politics: Local Level Leadership & Change in the Middle East*. Albany: State University of New York Press.

Anwar, Dewi Fortuna (1984) Kaabah dan Garuda: Dilema bagi Islam di Indonesia, *Prisma*, XII (4).

Asad, Talal (z.j.) *Anthropology and the Analysis of Ideology*.

Bachtiar, H.W. (1973) The Religion of Java: A Commentary, *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, V: 85-115.

Baer, Gabriel (ed.) (1971) The 'Ulama' in Modern History. Jerussalem, Israel: *The Israel Oriental Society, Asian and African Studies*, Vol. 7, Special Number.

Benda, Harry J. (1958) *The Crescent and the Rising Sun*. The Hague: Van Hoeve.

----------. (1965) *The Problem of Continuity and Change, American Historical Review*, 70: 1058-1073.

----------.(1965) *Continuity and Change in Indonesian Islam, Asian and African Studies*, 1: 123-138.

Berg, L.W.G. van den (1989) *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*. Jakarta: INIS, (Seri INIS Jilid III). Terjemahan oleh: Rahayu Hidayat.

Boland, B.J. (1985) *Pergumulan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Grafiti Pers.

Boland, B.J. dan I. Farjon (eds.) (1983) *Islam in Indonesia: A Bibliographical Survey*. Dordrecht: Foris.

Breman, J.C. (1980) *The Village on Java and the Early Colonial State*. Rotterdam: Erasmus University, CASP Series 1.

Breman, Jan (1987) The Shattered Image: Construction dan Deconstruction of the Village in Colonial Asia, *Comperative Asian Studies - 2*.

Broek, J.A. van den (1900) Is de Dessa-Verkiezing eene Javaansche Instelling?, *Indische Gids*, 22 (2): 997-1005.

Brugmans, I.J. (1938) *Geschiedenis van het Onderwijs in Nederlandsch-Indie*. Groningan, Batavia: J.B. Wolters, 370 p.

Brugmans, I.J., H.J. de Graaf, A.H. Joustra dan A.G. Vromans (eds.) (1960) *Nederlandsch-Indie onder Japanse bezetting. Gegevens en documenten over de jaren 1942-1945*. Franeker: Wever.

Bruinessen, Martin van (z.j.) 'State-Islam Relation in Contemporary Indonesia', Seminar paper.

Bruinessen, Martin van (1990a) Indonesia's Ulama and Politics: Caught Between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives, *Prisma*, 49: 52-69.

Bruinessen, Martin van (1990b) Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu, Bijdragen tot de Taal, *Land- en Volkenkunde*, 146 (4): 226-269.

Bruinessen, Martin van (1992) *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Brumund, J.F.G. (1857) *Het Volksonderwijs onder de Javanen*. Batavia: Van Haren Noman & Kolff, hlm. 198.

Burger, D.H. (1930) Het Niet-officieele Crediet in het Regentschap Pati in 1927, *Koloniale Studien*, 14: 395-412.

Burger, D.H. (1930) De Zoutwatervischvijvers in het Regentschap Pati, *Kolonial Tijdschrift*, 19: 402-434.

Burger, D.H. (1971) *Laporan Mengenai Desa Pekalongan dalam Tahun 1868 dan 1928 (Tinjauan Ekonomi)*. Djakarta: Bhratara, Terjemahan oleh P. Mitang, Seri Terdjemahan Karangan-karangan Belanda, dalam rangka kerjasama LIPI dan KITLV.

Burger, D.H. (1977) *Perubahan-perubahan Struktur dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Bhratara, Seri Terjemahan Karangan-karangan Belanda No. 56.

Carey, Peter (1974) Javanese Histories of Diponegoro: the Buku Kedhung Kebo, its Authorship and Historical Importance, Bijdragen tot de Taal-, *Land- en Volkenkunde*, 130: 259-288.

Castles, L. (1967) Religion, politics and economic behaviour in Java: The Kudus Cigarette Industry. Yale University, Southeast Asia Studies, *Cultural Report Series*, no. 15.

Chijs, J.A. van der (1864) Bijdragen tot de geschiedenis van het inlandsch onderwijs in Nederlandsch-Indie, Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (Bataviaasch Genootschap, 1864-1866): 228-241, dalam: Chr. L.M. Penders (ed.) (1977) *Indonesia. Selected Documents on Colonialism and Nationalism*, 1830-1942. St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press.

Chirzin, M. Habib (1985) Ilmu dan Agama dalam Pesantren, dalam: M. Dawam Rahardjo (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, Cetakan ketiga.

Dawam Rahardjo, M. (1984) Pluriformity in the Development of Islam in Indonesia and Religious Revival, dalam: Religion and Asian Politics: An Islamic Perspective, Report on the Consultation on Religion and Asian Politics (Focus on Islam), Christian Conference of Asia, *International Affairs*, Hongkong, November 19-22, 1984.

Dawam Rahardjo, M. (ed) (1985) *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES.

Dawam Rahardjo, M. (1991) Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru, *Prisma*, XX (3): 3-15.

De Kat Angelino, A.D.A. (1930) *Staatkundig Beleid en Bestuurszorg in Nederlandsch-Indië*. (Tweede Deel): De Overheidzorg in Nederlandsch-Indie. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

Dhofier, Zamakhsyari (1982) *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.

Dijk, Cees van (1984) Islam and Socio-Political Conflicts in Indonesian History, Social Compass, XXXI (1): 5-25.

Dobbin, Christine (1992) *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani yang Sedang Berubah: Sumatra Tengah, 1784-1847*. Jakarta: INIS (Seri INIS Jelid XII). Terjemahan oleh: Lillian D. Tedjasudhana.

Donohue, John J., John L. Esposito (1989) *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*. Jakarta: C.V. Rajawali. Terjemahan oleh Drs Machnun Husein.

Drewes, G.W.J. (1968) *New light on the coming of Islam to Indonesia?*, Bijdragen tot de Taal-, *Land- en Volkenkunde*, 124 (4): 433-459.

Drewes, G.W.J. (1925) *Drie Javaansche Goeroe's*. Leiden: A. Vros.

Drogers, A., G. Huizer dan H. Siebers (eds.) (1991) Popular Power in Latin American Religions. Saarbrucken-Fort Lauderdale, Germany: Verlag Breitenbach Publishers, *Nijmegen Studies in Development and Cultural Change*, Vol. 6.

Eccel, A. Chris (1984) *The Differential Socio-Religious Impact of the Definition of Religious Elite in Christianity and Islam, Social Compass*, XXXI (1): 105-123.

Eickelman, Dale F. dan James Piscatori (eds.) (1990) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. London: Routledge.

Esposito, John L. (1987) *Islam in Asia: Religion, Politics & Society*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Feith, Herbert (1977) *The Indonesian Elections of 1955*. Ithaca, N.Y.: Cornell University

Fox, James J. dan Pradjarta Dirdjosanjoto (1989) The memories of Village Santri from Jombang in East Java, dalam: R.J. May dan William J. O'malley (eds.) Observing Change in Asia. Bathurst: Crawford House Press.

Geertz, Clifford (1960) The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker, Comperative Studies in Society and History, (1959-1960), 2: 200-249.

Geertz, Clifford (1960) *The Religion of Java*. Illinois: The Free Press of Glencoe.

Geertz, Clifford (1968) *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*. New Haven and London: Yale University Press.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

Gibb, H.A.R. (1947) *Modern Trends in Islam*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.

Gibb, H.A.R. (ed.) (1932) *Whither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*. London: Victor Gollangz LTD.

Gibb, H.A.R. dan J.H. Kramers (1953) *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill.

Gobee, E. dan C. Adriaanse (1992) *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya kepada Pemerintah Hindia Belanda: 1889-1936*. Jakarta: INIS, (Seri Khusus INIS I-VII). Terjemahan oleh: Sukarsi.

Goldziher, Ignaz (1991) Pengantar Teologi dan Hukum Islam. Jakarta: INIS, (Seri INIS Jilid X). Terjemahan oleh: Andras dan Ruth Hamori.

Graaf, H.J. de, Th.G.Th. Pigeaud (1986) *Kerajaaan-kerajaan Islam di Jawa*. Jakarta: PT Pustaka Grafiti Pers.

Graaf, H.J. de dan Th.G.Th. Pigeaud (1974) *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*. Jakarta: PT Pustaka Grafiti Press.

Grunebaum, G.E. von (1962) *Modern Islam; the Search for Cultural Identity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Grunebaum, G.E. von (ed.) (1954) Studies in Islamic Cultural History, Comparative Studies of Cultures and Civilization, No. 2, *The American Antropologist*, Vol. 56 No. 2 Part 2, Memoir No. 76.

Grunebaum, G.E. von (ed.) (1955) Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, Comperative Studies of Cultures and Civilizations, No. 4, *The American Anthropologist*, Vol. 57, No. 2 Part 2, Memoir No. 81.

Grunebaum, Gustave E. von (1955) Unity and Variety in Muslim Civilization, dalam: Grunebaum, Gustave E. von (ed.) *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hannig, Wolfgang (1988) *Towards a Blue Revolution*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Haris, Syamsuddin (1991) *PPP dan Politik Orde Baru*. Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, editor: Ridwan Saidi.

Hefner, Robert W. (1987) The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java, dalam: William R. Roff, *Islam and The Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Hoekema, A.G. (1978) Pieter Jansz (1820-1904): First Mennonite Missionarry to Java, *Mennonite Quarterly Review*: 58-76.

Horikoshi, Hiroko (1984) Islamic Scholasticism, Social Conflicts and Political Power: Corporate and Non-corporate Feature of Muslim Learned Men in West Java, *Social Compass*, XXXI (1): 75-89.

Horikoshi, Hiroko (1987) *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.

Hurgronje, C. Snouck (1931) *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leyden/London: Late E.J. Brill Ltd/Luzac & Co. Terjemahan oleh J.H. Monahan.

Hüsken, Frans (1984) Islam and Collective Action: Rural Violence in North Central Java in 1942, dalam: Dick Kooiman, Otto van den Muijzenberg, Peter van der Veer (eds.) *Conversion, Competition and Conflict; Essays on the Role of Religion in Asia*. Amsterdam: VU University Press.

Hüsken, Frans (1988) *Een Dorp op Java: Sociale differentiatie in een boerengemeenschap, 1850-1980.* Overveen: Acasea.

Hüsken, Frans dan Jeremy Kemp (eds.) (1991) *Cognation and Social Organization in Southeast Asia*. Leiden: KITLV Press.

Irsyam, Mahrus (1984) *Ulama dan Partai Politik: Upaya Mengatasi Krisis*. Jakarta: Yayasan Perkhidmatan.

Israeli, Raphael dan Anthony H. Johns (eds.) (1984) *Islam in Asia.* Volume II, Southeast and East Asia. Boulder, Colorado: Westview Press (Published for The Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace).

Jackson, Karl D. dan Lucian W. Pye (1978) *Political Power and Communications in Indonesia*. Berkeley/Los Angeles, California: University of California Press.

Jay, Robert R. (1963) *Religion and Politics in Rural Central Java.* Yale University, Cultural Report Series No. 12, Southeast Asia Studies, Yale University.

Jay, Robert R. (1969) *Javanese Villagers. Social Relations in Rural Modjokuto*. Cambridge, Mass.: the M.I.T. Press.

Johns, Anthony H. (1975) Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions, *Indonesia*, 19: 33-55.

Jones, Sidney (1984) The Contraction and Expansion of the 'Umat' and the Role of the Nahdatul Ulama in Indonesia, *Indonesia*, 38: 1-20.

Jonge, Huub de (ed.) (1989) Agama Kebudayaan dan Ekonomi. Jakarta: Rajawali pers.

Kahane, Reuven (1984) Notes on the Unique Patterns of Indonesian Islam, dalam: Raphael Israeli dan Anthony H. Johns (eds.) *Islam in Asia.* Boulder, Colorado: Westview Press.

Kantor Statistik Kabupaten Pati (1986) *Kabupaten Pati dalam Angka 1986*. Pati: Kantor Statistik Kabupaten Pati.

Kartodirdjo, Sartono (1966) *The Peasants' Revolt of Banten in 1888. Its Conditions, Course and Squei: A Case Study of Social Movements in Indonesia*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde.

Kartodirdjo, Sartono (1973) *Protest Movements in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Singapore: Oxford University Press.

Kartodirdjo, Sartono (ed.) (1983) *Elite dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: LP3ES.

Keeler, Ward (1985) Villagers and the Exemplary Center in Java, *Indonesia*, 39.

Kernkamp, W.J.A. (1941) 'Regeering en Islam', dalam: W.H. van Helsdingen, *Daar werd wat groots verricht*. Amsterdam.

Kessler, Clive S. (1978) *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan 1838-1969*. Ithaca/London: Cornell University Press.

Koentjaraningrat (1965) Pembicaraan Buku Clifford Geertz, The Religion of Java, *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, I (2), September 1963: 188-198.

Koentjaraningrat (1989) *Javanese Culture*. Singapore: ISEAS/ Oxford University Press.

Korver, A.P.E. (1985) *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?* Jakarta: PT Grafiti Press.

Kraemer, H. (1952) *Agama Islam*. Djakarta: Badan Penerbit Kristen.

Kumar, Ann (1985) *The Diary of a Javanese Muslim*. Canberra: Australian National University.

Kuntowidjojo (1986) *The Indonesian Muslim Middle Class in Search of Identity*, 1910-1950, Itinerario, 1: 177-196.

Kuntowijoyo (z.j.) *Mitos Politik dalam Historiografi Tradisional: Serat Babad Kaliwungu dan Serat Cebolek*. Unpublished paper.

Kuntowijoyo (1985) *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Shalahuddin Press.

Kuntowijoyo (1990) Serat Cebolek dan Mitos tentang Pembangkangan Islam, *Ulumul Qur'an*, II (5).

Kuntowijoyo (1991) *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Penerbit Mizan, Kumpulan karangan Kuntowijoyo, dengan editor A.E. Priyono dan pengantar M. Dawam Rahardjo.

Leger, Daniele (1982) Charisma, Utopia and Communal Life: the Case of Neorural Apocalyptic Communes in France, *Social Compass*, XXIX (1): 41-58.

Leur, J.C. van (1955) *Indonesian trade and society*. The Hague, Bandung: W. van Hoeve Ltd.

Leur, J.C. van (1983) *Indonesian Trade and Society: Essay in Asian Social and Economic History*. Holland/U.S.A.: Foris Publications.

Lev, Daniel S. (1986) *Peradilan Agama Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Intermasa.

Lion Cachet, F. (1896) *Een jaar op Reis in Dienst van de Zending*. Amsterdam: J.A. Wormser.

Lucas, Anton E. (1989) *Peristiwa tiga daerah*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Lucas, Anton E. (1991) *One Soul One Struggle: Region and Revolution in Indonesia*. Sydney: Allen and Unwin.

Madjid, Nurcholish (1985) Tassauf dan Pesantren, dalam: M. Dawam Rahardjo (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, cetakan ketiga.

Mahfudh, Sahal (1978) *Risalah Dokumentasi Pesantren Maslakul-Huda*. Kajen/Margoyoso, Pati: PMH Putra/Maslakul Huda (1399).

Maksum, Agus Sunyoto, A. Zainuddin (1990) *Lubang-Lubang Pembantaian: Petualangan PKI di Madiun*. Jakarta: Grafiti, ditulis oleh Tim Penyusun Jawa Pos dan diterbitkan oleh Grafiti untuk Jawa Pos.

Mansurnoor, Iik Arifin (1990) *Islam in an Indonesian World; Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Marijan, Kacung (1992) *Quo Vadis NU: Setelah Kembali ke Khittah 1926*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Mas'udi, Masdar F. (1991) *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

McVey, Ruth T. (1981) Islam Explained: Review Article, *Pacific Affairs*, 54 (2): 260-287.

Meulen, D. van der (z.j.) *The Mecca Pilgrimage and its Importance to Netherlands East Indies*, hlm. 588-597.

Moertono, Soemarsaid (1963) *State and Statecraft in Old Java: A study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*. Ithaca, New York: Cornell University, Monograph Series,

Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Departement of Asian Studies, Cornell University.

Mortimer, Rex (1972) *The Indonesian Communist Party and Land Reform, 1959-65*. Melbourne: Monash Papers on Southeast Asia, I.

Muchtarom, Zaini (1988) *Santri dan Abangan di Jawa*. Jakarta: INIS.

Mulkhan, Abdul Munir (1992) *Runtuhnya Mitos Politik Santri*. Yogyakarta: Sipress.

Murphy, R. (1983) *The Struggle for Scholarly Recognition; The Development of the Closure Concept in Sociology, Theory and Society*, 12: 603-630.

Murtono, Soemarsaid (1968) *State and statecraft in old Java*. Ithaca, New York: Cornell University.

Musthafa, K.H. Bisyri (1967) *Risalah Ahlussunnah wal jama'ah*. Yayasan Al-Ibriz, Menara. Kudus.

Naipaul, V.S. (1988) *Among the Believers: An Islamic Journey*. London: Penguin Books.

Nakamura, Mitsuo (1982) *Agama dan Perubahan Politik: Tradisionalisme Radikal Nahdlatul Ulama di Indonesia*. Surakarta: Penerbit Hapsara. Terjemahan oleh: Al Ghozie Usman.

Nakamura, Mitsuo (1983) *Agama dan Lingkungan Kultural Indonesia: Pengaruh Gerakan Muhamadiyah Dalam Pemurnian Agama Islam* (Kumpulan Karangan). Surakarta: Penerbit Hapsara. Terjemahan oleh Muhadjir M. Darwin.

Narle, A. van (1956) The First Indonesian Parliamentary Elections, *Indonesia*, IX, (3).

Niehof, A. (1988) Petugas lapangan keluarga berencana dan para pemimpin lokal di pedesaan Madura, dalam: Philip Quarles van Ufford (ed.) *Kepemimpinan Lokal dan Implementasi Program*. Jakarta: PT Gramedia.

Niel, Robert van (1984) *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* (Reprints on Indonesia). Dordrecht, Holland/ Cinnaminson, USA: Foris Publications, 314 p. Reprint for Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde.

Nieuwenhuijze, C.A.O. van (1958) *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*. The Hague/Bandung: W. van Hoeve Ltd.

Noer, Deliar (1973) *The Modernist Muslem Movement in Indonesia 1900-1942*. New York: Oxford University Press.

Noer, Deliar (1978) *Administration of Islam in Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, Monograph Series, Southeast Asia Program, Cornell University.

Noer, Deliar (1983) *Administrasi Islam di Indonesia*. Jakarta: CV Rajawali.

Oepen, Manfred, Wolfgang Karcher (1988) *Dinamika Pesantren: Dampak Pesantren dalam Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat*. Jakarta: P3M.

Onghokham (1975) *The Residency of Madiun-Priyayi and Peasants in the Nineteenth Century*. Disertasi, tidak dipublikasikan, Yale University.

Orr, Kenneth, M.M. Billah dan Budi Lazarusli (1977) Education for this Life or for the Life to Come: Observations on the Javanese Village Madrasah, *Indonesia*, 23: 129-156.

Penders, Chr.L.M. (ed.) (1977) *Indonesia; Selected Documents on Colonialism and Nationalism 1830-1942*. St. Lucia, Queenland: University of Queensland Press.

Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (1986) *Direktori Pesantren I*. Jakarta: P3M.

Pijper, G.F. (1984) *Beberapa studi tentang sejarah Islam di Indonesia (1900-1950)*. Djakarta: Universitas Indonesia.

Poensen (1977) Letters about Islam from the country areas of Java, 1886, dalam: Chr.L.M. Penders (ed.) *Indonesia: Selected Documents on Colonialism and Natonalism 1830-1942*. Queensland: University of Queensland Press.

Poeze, Harry (ed.) (1982) *Politiek-politionele Overzichten van Nederlandsch-Indie. Bronnenpublikatie (2 jilid)*. The Hague/Dordrecht: Nijhoff/Foris.

Quarles van Ufford, Philip (1987) Contradictions in the Study of Legitimate Authority in Indonesia, Bijdragen tot de Taal, *Land- en Volkenkunde*, 143: 141-158.

Quarles van Ufford, Philip (ed.) (1988) *Kepemimpinan Lokal dan Implementasi Program*. Jakarta: PT Gramedia.

Raffles, T.S. (1817) *The History of Java*. London.

Rauf, K.H.A. dan A.S. Rasyid (1990) *Zakat*. Jakarta: PT Pustaka karya Grafikatama.

Ricklefs, M.C. (1981) *A History of Modern Indonesia*. Basingstoke/ London: Macmillan Education Ltd.

Ricklefs, M.C. (1984) Islamization in Java: An Overview and Some Philosophical Considerations, dalam: Raphael Israeli dan Anthony H. Johns, *Islam in Asia. Volume: II, Southeast and East Asia*. Diterbitkan by the Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace.

Ricklefs, M.C. (1988) *A History of Modern Indonesia*. Hampshire/ London: Macmillan Education Ltd, Macmillan Asian Histories Series.

Roff, William R. (ed.) (1987) *Islam and Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Samson, Allan A. (1968) Islam in Indonesian Politics, *Asian Survey*, VIII: 1001-1017.

Santosa, Amir (1980) *The Ulamas as Political Elites: A Case Study of the Madurese Ulamas*. Tesis MA untuk Ilmu Sosial pada School of Comparative Social Sciences, University Sains Malaysia.

Sanusi A.H.M.I. (z.j.) *Mengenang Perjuangan Syaikh KH. Ahmad Mutamakkin dari Masa ke Masa*. Kajen: Nurrussalam.

Sayogyo (1973) *'Modernization without Development in Rural Java',* Makalah untuk FAO, tidak diterbitkan.

Schiller, James William (1986) *State Formation in New Order Indonesia: The Powerhouse State in Jepara*. Ph.D thesis, Monash University.

Schilstra, S.A. (1983) Langgar en Pasantren, *De Macedonier*, 8: 325-336, Algemeen Zendingstijdschrift.

Schmidt, S., W. James, C. Scott, C. Lande, L. Guasti (eds.) (1977) *Friends, Followers and Factions: Reader in Political Clientelism*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Schrieke, B. (1955) *Indonesian Sociological Studies*. Part One. The Hague: Van Hoeve.

Schulte Nordholt, N.G. (1979) 'Kedudukan Lurah': Suatu Uraian Kritis Berdasarkan Sejumlah Pemilihan di Jawa Tengah,

Cakrawala Majalah Penelitian Sosial, XI, Triwulan II, No. 2.

Schulte Nordholt, Nico (1987) *Ojo Dumeh: Kepemimpinan Lokal dalam Pembangunan*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Scott, James C. (1972) The Erosion of Patron-client Bonds and Social Change in Rural Southeast Asia, *The Journal of Astar Studies,* 32: 5-39.

Scott, James C. (1985) *Weapons of the Weak; Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven/London: Yale University Press.

Selosoemardjan (1962) *Social Change in Jogjakarta*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Silverman, Sydel F. (1977) Patronage and Community-Nation Relationships in Central Italy, dalam: Steffen W. Schmidt, Laura Guasti, Carl Lande dan James C. Scott (eds.) *Friends, Followers, and Factions*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Sitompul, Einar M. (1989) *Nahdlatul Ulama dan Pancasila*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Slamet, I.E. (1965) *Pokok-pokok Pembangunan Masyarakat Desa*. Djakarta: Bhratara.

Snodgrass, Donald R. (1980) Lindung Hutagalung dan Saroso Dasar; 'Inpres Sekolah Dasar; An Analitical History', *Working paper* no. 2 (tidak dipublikasikan), Development Program Implementation Study.

Snouck Hurgronje, C. (1916) *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*. New York/London: G.P. Putnam's Sons.

Soebardi, Soebakin (z.j.) The Pesantren Tarikat of Suralaya in West Java, dalam: S. Udin (ed.) *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisyahbana on His Seventieth Birthday*. Jakarta: Dian Rakyat, hlm. 215-236.

Soebardi. S. (1975) *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes. A Contribution to the study of the Javanese Mystical Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Steenbrink, Karel A. (1984) *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.

Steenbrink, Karel A. (1986) *Pesantren, Madrasah,Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.

Suminto, H. Aqib (1985) *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES.

Sutherland, Heather (1979) *The making of a bureaucratic elite: The colonial transformation of the Javanese priyayi*. Singapore, etc.: Heinemann Educational books (Asia).

Swartz, Marc J. (ed.) (1968) *Local-level Politics: Social and Cultural Perspectives*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Syafi'i, Ahmad (1990) *Tarekat Qadiriyah Wan Naqsabandiyah Kebangkitan Kembali Keagamaan di Kajen, Jawa Tengah*. Jakarta, Tesis pada Bidang Multidisipliner, Program Studi Anthropologi, Fakultas Pascasarjana, Universitas Indonesia.

Tamara, Nasir (1988) Sejarah Politik Islam Orde Baru, *Prisma*, XVII (5): 37-63.

Turner, Bryan S. (1978) Orientalism, Islam and Capitalism, *Social Compass*, XXV (3-4): 371-394.

Uka Tjandrasasmita (1985) *The Arrival and Expansion of Islam in Indonesia Relating to Southeast Asia*. Jakarta: Yayasan Masagung

Utrecht, Ernst (1969) Land Reform in Indonesia, *Bulletin of Indonesia Economic Studies*, V (3): 71-88.

Utrecht, Ernst (1984) The Muslim Merchant Class in the Indonesian Social and Political Struggles, *Social Compass*, XXXI (1): 27-55.

Vredenbregt, Jacob (1962) The Haddj: Some of Its Features and Functions in Indonesia, Bijdragen tot de Taal-, *Land- en Volkenkunde*, 118: 92-153.

Waardenburg, Jacques (1978) Official and Popular Religion in Islam, *Social Compass*, XXV (3-4): 315-341.

Wahid, Abdurrahman (1977) Watak Mandiri Pesantren, *Cakrawala*, X (3).

Wahid, Abdurrahman (1981) *Muslim di tengah pergumulan*. Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Leppenas).

Wahid, Abdurrahman (1984) NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini, *Prisma*, XII (4).

Wahid, Abdurrahman (1985) Pesantren sebagai Subkultur, dalam: M. Dawam Rahardjo (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, Cetakan ketiga.

Wallis, Roy (1982) The Social Construction of Charisma, *Social Compass*, XXIX (1): 25-39.

Ward, Ken (1974) The 1971 Election in Indonesia: an East Java Case Study. *Monash Papers on Southeast Asia*, No. 2, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

Warsito, Rukmadi (1979) Lurah dan LSD, *Cakrawala Majalah Penelitian Sosial*, XI, Triwulan II, No. 2.

Wertheim, W.F. (z.j.) Indonesian Moslems under Sukarno and Suharto: Majority with Minority Mentality, dalam: B.B. Hering (ed.) *Studies on Indonesian Islam, Occasional Paper* No. 19, Centre for Southeast Asian Studies, James Cook University of North Queensland.

Wertheim, W.F. (1959) *Indonesian Society in Transition*. 's-Gravenhage: N.V Uitgeverij W. van Hoeve.

Wertheim, W.F. (1975) Islam in Indonesia a House Divided, dalam: Malcom Coldwell (ed.) *Ten Years Military Terror in Indonesia*. Spokesman Books, hlm. 75-94.

Wolf, Eric R. (1956) Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico, *American Anthropologist*, 58: 1065-1077.

Yunus, H. Mahmud (1992) *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta Pusat: Mutiara Sumber Widya, cetakan ketiga.

Yusuf, Slamet Effendy, et al. (1983) *Dinamika Kaum Santri: Menelusuri Jejak dan Pergolakan Internal NU*. Jakarta: CV Rajawali.

Zacharias, J.D. (1975) Lurah dan Program Pembangunan, *Cakrawala Majalah Penelitian Sosial*, VII (4).

Zuhri, K.H. Saifuddin (1974) *Guruku Orang-Orang dari Pesantren*. Bandung: PT. Alma'arif.

Indeks

A

Abangan 105, 295
abangan 1, 36, 42, 106, 107, 108, 135, 192, 219
Abdul Qohar 67, 70
Abdullah 33, 77, 78, 80, 141, 283
Abdullah Ahmad 77, 78
Ahli Sunnah wal Jama'ah 18
Ann Kumar 44
Arab 3, 4, 13, 33, 36, 47, 75, 76, 84, 105, 124, 130, 135, 136, 137, 153, 157, 185, 199, 284, 285
arab 58, 136

B

Babad Tanah Jawi 38
Barokah 7, 77, 83, 84, 151, 159, 160, 162, 164, 168, 170, 172, 173, 194
barokah 204, 224
Belanda 22, 37, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 53, 54, 56, 58, 59, 60, 63, 73, 78, 79, 80, 82, 142, 157, 186, 210, 211, 215, 219, 230, 286, 289, 300
bengkok 40, 102, 109, 110, 114, 200, 201, 217
Birokratisasi 215
birokratisasi 212, 214, 215, 216, 219, 220
Brumund 157, 285
Budha 35
Buludono 80, 83
Burger 55, 62, 63, 97, 98, 109, 110, 117, 118, 119, 286

C

Centhini 36
Clifford Geertz 35, 292
Cultural Broker 288
cultural broker 25

D

Darmogandul 36
Depolitisasi 215
depolitisasi 212, 213, 215, 216
Diponegoro 39, 286

E

endogamis 27

F

Fiqh 7
fiqh 3, 7, 10, 15, 16, 220

G

Golkar 102, 107, 120, 140, 153, 154, 175, 212, 228, 234, 235, 236, 237
Gujarat 33
Gus Adhib 164
Gus Mi'an 3
Gus Yak 5, 164

H

H. Dulramli 160
Hadramaut 36, 284
Haji Samanhudi 81
Hisbullah 84, 142
Hukum Islam 289
hukum Islam 9, 12, 22, 38, 176, 224

I

Ideologi 283
ideologi 19, 34, 72, 82, 212, 215, 219
Indikator Historis 33
indikator historis 31
interaksionalisme 24
Islamisasi 33, 34, 35, 39, 50
Italia 25

J

Jawanisasi 33
Jepang 6, 8, 47, 59, 64, 79, 85, 87, 125, 191, 192, 215, 224, 229, 230, 284
Juwana 49, 55, 57, 58, 73, 81, 82, 103, 116, 141

K

kafir 41, 71, 211
Karangarum 31, 95, 97, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 131, 133, 134, 140, 141, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 159, 161, 165, 178, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 205, 210, 219, 225, 227, 235, 236, 237
Karomah 164
karomah 148, 203, 204, 206, 207
Katib Anom Kudus 67, 71
Katolik 60, 212
Kedungsantri 2, 3, 7, 11, 12, 28, 29, 31, 65, 66, 68, 69, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 87, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 115, 116, 132, 142, 148, 150, 151, 152, 159, 160, 162, 163, 170, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 191, 192, 193, 197, 198, 203, 204, 206, 234, 235, 236
kentongan 74, 106, 129
kerajaan Hindu 34, 35, 50
Keraton Yogyakarta 21
keraton Yogyakarta 44
Kernkamp 47, 292
kesultanan Islam 34, 35, 50
khataman 11, 14, 99, 100, 137
Khittah 154, 237, 294
khittah 154, 230, 231
khol 68, 73
Kiai Ali Mahmudan 16
Kiai Arwani 204

Kiai Asnawi 83
Kiai Bisri 4
Kiai Haji Achmad Dahlan 85
Kiai Hasan Maulani 41
Kiai Ismail 141
Kiai Langgar 143, 177
kiai langgar 18, 19, 130, 131, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 158, 177, 178, 180, 209
kiai lelono 43, 45
Kiai Mahdun 14
Kiai Maksum 160
Kiai Markum 142, 198
Kiai Muhaqi 161
kiai Muhaqi 161
Kiai Muhari 142, 148, 162, 169, 184, 203, 204, 205, 206
kiai Muhari 171, 204
Kiai Muhdi 12, 13, 16, 144
Kiai Muhkatib 160, 204
Kiai Muhnajir 16, 17, 169
kiai Muhnajir 237
Kiai Muhrowi 16, 144, 146, 147, 198
kiai Muhrowi 178
Kiai Muhsajib 160
Kiai Muhsam 7, 80, 148, 162, 169, 184, 198, 203, 204, 206, 207
kiai Muhsam 77, 78, 79
Kiai Muhsin 131, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 179, 210
kiai Muhsin 178
Kiai Muhsyari 131, 132, 134, 139, 143, 144, 145, 148
Kiai Muhtadi 7, 79, 142
kiai Muhtadi 7
Kiai Muhtahir 144, 146, 148
Kiai Muhzainun 15, 204
kiai Muhzainun 160
Kiai Muhzakir 1, 2, 3, 5, 6, 10, 11, 151, 179, 204, 207
kiai Muhzakir 4, 170, 179
Kiai Muslih 204
kiai Muslih 204
Kiai Pesantren 177
kiai pesantren 18, 130, 146, 148, 158, 177, 178, 180
Kiai Ripangi 41
Kiai Ronggo Kusumo 65
Kiai Tarekat 206
kiai tarekat 203
Kitab Kuning 285
kitab kuning 15, 123, 124, 224
Komunis 82, 211
komunis 29, 65, 81, 82, 84, 87, 88, 90, 91, 114, 115, 116, 119, 125, 194, 195, 211
Kristen 21, 35, 42, 59, 60, 61, 85, 104, 119, 120, 124, 192, 197, 198, 292
kristen 42, 43, 60, 61, 120

L

Langgar 14, 129, 131, 135, 138, 139, 141, 142, 143, 147, 149, 177, 178, 205, 298
langgar 13, 14, 16, 18, 19, 29, 31, 38, 67, 70, 71, 76, 80, 104, 106, 120, 123, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 165, 167, 173, 177, 178, 180,

183, 185, 186, 197, 209, 210
langgar tropo 134
LP3ES 8, 283, 286, 287, 292, 294, 300, 301

M

Majapahit 34, 35, 49
makam kiai Mutamakin 3
Malangyuda Affair 45
manakiban 138
Margoyoso 31, 57, 59, 69, 79, 95, 100, 115, 141, 159, 192, 193, 233, 234, 238, 294
Masyumi 87, 88, 97, 118, 119, 211, 212, 229, 230, 233
Mataram 36, 39, 40, 50, 294
Mbah Karto 147
Mbah Karto Kasto 149, 150
Mbah Muhasan 142
Mbah Sanuri 142
Mekkah 79, 80, 157, 221
Meksiko 24
Militer 237
militer 47, 65, 84, 91, 211, 232
misionaris 35, 60
mitos 65
Mitos Mutamakin 66
mitos Mutamakin 184, 203
Mletik 13, 15, 16, 31, 87, 95, 116, 117, 119, 120, 127, 133, 134, 135, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 165, 174, 178, 197, 198, 200, 201, 218, 219, 225, 226, 227, 228, 235, 237
modernisasi 124, 136, 213, 216
Mohammedan priest 42
Mranggen 15, 204
Muhammad Abduh 78
Muhammadiyah 23, 78, 84, 85, 86, 87, 97, 108, 109, 125, 143, 184, 197, 228, 229
Muhtahir 144, 146
MUI 42, 213
Muktamar Situbondo 154
Muria 3, 12, 21, 31, 44, 49, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 100
mursyid 202, 203, 204

N

Nabi Muhammad SAW 202
nasionalisme 84
Ngaji 136
ngaji 2, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 75, 76, 78, 86, 130, 148, 151, 162, 163, 166, 167, 168, 171, 178, 180, 185, 204, 205, 206, 228, 232, 237
ngelmu 43, 70
ngirim dongo 99, 108
NU 10, 12, 28, 84, 85, 86, 87, 88, 97, 100, 109, 114, 118, 119, 121, 123, 139, 149, 153, 154, 175, 179, 191, 194, 195, 207, 212, 214, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 252, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 294, 301, 302
Nu 4, 7, 44, 77, 95, 152, 164, 189, 191, 193, 194, 284, 294, 298
nu 1, 2, 3, 5, 10, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 26,

27, 29, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 46, 50, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 85, 86, 88, 89, 90, 96, 118, 119, 123, 124, 125, 131, 148, 158, 160, 161, 162, 164, 167, 171, 173, 174, 179, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 214, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 237, 284, 287, 292, 294, 298, 300, 301, 302

O

Oei Tiong Ham 62
olah kanuragan 75, 142, 143
Operations room 216
operations room 216
Orr 191, 296
Ortodoksi Islam 157
ortodoksi Islam 9, 29, 47, 157, 158

P

P3M 9, 290, 296, 297
Pangdam VII Diponegoro 10
Parsi 33
patriarch 130
PDI 212, 234
pemilihan kepala desa 109, 121, 140, 149, 201
perdikan 39, 45, 73, 74
pesantren Al-Barokah 7
pesantren Al-Hamidiyah 161
pesantren Al-Hidayah 15
pesantren Al-Hikmah 80
pesantren Al-Muffur 15
pesantren Sarang 7, 15
Pieter 290
pondok Al Barokah 151
pondok Sarang 150
Priyayi 296
priyayi 22, 40, 72, 300

Q

Qomaruddin 67

R

Raden Ngabehi Yosodipura 66
reh-pengulon 40
riyadloh 69
room 216

S

salaf 16, 18, 198
santri 65
santri lelono 70, 165
santri ndalem 4, 5, 6, 164, 170
satrio lelono 43
Sawah 115
sawah 12, 14, 15, 18, 55, 56, 57, 58, 61, 89, 90, 95, 97, 98, 104, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 132, 143, 144, 150, 152, 169, 194, 200, 237
Schulte Nordholt 298, 299
semenanjung Muria 58
Snouck Hurgronje 42, 47, 289, 299
sodakoh 197, 200
Soebardi 67, 68, 184, 300

Sorogan 137
sorogan 13, 137, 167
Splitsingstheorie 47
Sultan Agung 39
Sultan Pajang 39, 73
Suminto 47, 300
Sunan Amangkurat II 39
Sunan Giri 39
Sunan Panggung 68
Surabaya 49, 84, 207
Suto Salyo 114, 195
syariat 211, 223
Syech Siti Jenar 67

T

tahlilan 138, 140
Tarekat 183, 201, 203, 204, 206, 233, 285, 300
tarekat 22, 29, 31, 37, 40, 126, 148, 162, 174, 183, 184, 185, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 224, 232
tawassul 3
tawayuhan 205
Tehnologi Tepat Guna 8
terbangan 138
Terusan Suez 37
tokoh agama 66, 125, 134, 154, 186
Tradisi lelono 43
tradisi lelono 43, 45
Tradisi lokal 72, 74, 223
tradisi lokal 29, 74, 85
tradisi sunni 124
transaksionalisme 24

U

ulama independen 40
Umat 123, 197, 291, 293
umat 9, 10, 11, 20, 23, 25, 30, 31, 34, 36, 40, 72, 78, 84, 97, 121, 123, 125, 126, 129, 130, 131, 135, 143, 144, 148, 149, 197, 201, 202, 209, 211, 219, 220, 232, 233, 287
umat Islam lokal 135
Ustadz Dulrozi 160
Ustadz Masrukin 160

V

Van 34, 43
van 35, 66, 75

W

wakaf 169, 187, 194, 196, 197, 198, 200
wali songo 100
wirid 201, 202, 203, 205, 207

Y

Yaman 69, 71
yaman 2

Z

Zainuddin Labai 78
Zakat 219, 221, 222, 226, 294, 297
zakat 16, 40, 76, 144, 187, 200, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228
Zakat Fitrah 219
zakat fitrah 16, 40, 76, 144, 200, 216, 219, 220, 221, 222, 225

Yayasan
LKiS

The Institute for Social
Research, Democracy and
Social Justice

Variasi respons politik antara "kiai pesantren" dan "kiai langgar", pola konflik dan integrasi, pola pergeseran aliansi politik dengan tokoh birokrasi, tokoh partai, dan kekuasaan ekonomi lokal adalah fakta klasik yang selalu memperoleh aktualisasinya.

Pragmatismekah ataukah komitmen terhadap umat?

Percik
The Institute for Social Research, Democracy and Social Justice

LKiS